الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة



مؤسس المدرسة الأبيقورية

دار الكتب العلمية

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le

هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣

٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١

الأعلام من الفلاسفة



أبيقور

مؤسس المدرسة الأبيقورية

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣-٨٦٨٠٥١-٦٠٢١٣٣
فاكس: ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣



مقدمة

ما هي الفلسفة:

إن تقديم تعريف واف قاطع للفلسفة أمر غاية في الصعوبة إذ إن الفلسفة كباقي المآثر الإنسانية العظمى في المجتمع المثالي - وهي الفن والعلم والدين - لا يعدو أن يكون، كل حد «أي تعريف» لها تعبيراً عن مفهوم فردي محدود يصور الناحية التطبيقية للفلسفة في ثقافة المعرِّف نفسه، وحدٌ مثل هذا يثبت من خصائصها مقداراً يساوي ما يقصي من تلك الخصائص، وقلما يضفي التعريف فيضاً من الإيضاح بمعزل عن معرفة الفلسفات المميزة التي صاغها رجال الفكر، والمشكلات الفلسفية التي نشأت عنها تلك الفلسفات، لنقل إذن أن الفلسفة محاولة إنسانية صالحة للاستكناه والبحث والتجربة وليست مصطلحاً للتعريف. ويجب أن ينبثق أي تعريف لها عن تحليل دقيق لما يفعله رجال الفكر عندما يتفلسفون وعن كيفية تمييز ذلك عما يفعلونه عندما ينغمسون في مجالات ثقافية أخرى. نعم إن الحدود بين هذه المجالات المختلفة غامضة غموضاً مستيقناً، ولذلك فإن التعاريف المختلفة ستعكس شيئاً من التعسف في وضع الخطوط الفاصلة فيما بين تلك المجالات.

الفلسفة والدين والعلم والفن:

للتفكير الفلسفي حقاً علاقة وثيقة جداً بالدين وبالعلم وبالفن، فقد انتهت به المحاولة دائماً إلى أن يؤدي، على نحو عقلي، ما يؤديه الدين دائماً عملياً وعاطفياً، أي أن يقيم صلات مرضية ذات مغزى بين الحياة الإنسانية والكون

الذي يجد الإنسان نفسه فيه، وإن يهيىء شيئاً من الحكمة في توجيه الأمور الإنسانية. وإذا ما تطرقنا من الزاوية التاريخية قلنا إن الفلسفة نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية الأخلاقية وظلت دائماً معنيّة بهذا النوع من النقد. غير أنها تخالفت عن العلم في أساليبها حتى حينما كانت شديدة الانتقاد للمفترضات والنتائج العلمية السائدة في عصر ما.

والواقع أن التفكير الفلسفي والتفكير العلمي ولدا معاً، وكثيراً ما تجدد نشاط التفكير الفلسفي باتصالاته المتجددة، بمفاهيم الاستطلاع العلمي وطرقه ومقاييسه. غير أن الفلسفة متواشجة أيضاً مع الفن، وذلك أن تلك الرؤى الشاملة للكون وللمصير الإنساني التي نرعاها في اعتزاز من حيث هي أنظمة فلسفية عظيمة للتفكير النظري هي - بلا شك - في إعداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الإنسانية. والحق أن الفلاسفة العظام قد وهبوا مخيلة شعرية ونفاذاً نقدياً وتقوى طبيعية وبصيرة روحية.

والتفكير الفلسفي وثيق الصلة بكل الميادين الثقافية الأساسية في المجتمع الإنساني إلى حد يجعلنا نسمي المزاج الفكري العام لعصر ما «فلسفة» ذلك العصر - وأعني بالمزاج الفكري نظرته الكونية الشاملة وطرق تفكيره المميزة ومفترضاته المأخوذة بالتسليم، وجو الرأي فيه. غير أن تسمية هذا كله باسم «فلسفة» العصر لا تكفي تماماً لتحديد وظيفة التفكير الفلسفي نفسه. فوظيفة التفكير الفلسفي أكثر وعياً بذاتها وأكثر سمة تحليلية ناقدة مما توحي به تلك التسمية. وفي كل عصر يظهر رجال يحاولون - وهم على وعي بهذا المزاج الفكري العام المميز - أن يعبروا عنه تعبيراً منظماً أو أن يحاولوا تعديل بعض مظاهره. وهؤلاء هم الذين يمضون قدماً بالتفكير الفلسفي الفعلي ويستحقون لقب «فلاسفة» لأنهم يهتمون بالتحليل الواعي لطرق التفكير وبالصياغة الواعية لنظرة كونية.

هل الفلسفة تفكير نقدي تأملي:

حين نقول «فلسفة» عصر ما أو فلسفة إنسان ما فلهذا القول وجه من

القبول إذ نعني به مجموعة المعتقدات لدى عصر أو إنسان. غير أن التفكير الفلسفي يتطلب شيئاً أكثر من تلك المعتقدات. ويمكن القول بأن كل إنسان يتشرب من مجتمعه فلسفة معينة، ولكن هذا لا يعني أن كل إنسان هو لذلك فيلسوف بل قلة هم أولئك الذين يمتلكون ذلك الموقف النقدي أو التأملي الضروري لذلك التفكير الذي يدعى بحق فلسفياً. وذلك المزاج وذلك الأسلوب في النظر جوهريان في الفلسفة حتى قيل أحياناً في تعريف الفلسفة أنها «التفكير النقدي التأملي». غير أن هذا التعريف أيضاً غير وافٍ لأنه لا يدل على الطابع المميز للمشكلات التي تهمّ التفكير الفلسفي، ولا يدل على المهمة الحضارية والتاريخية المميزة التي حددت تلك المشكلات بتفصيل. ذلك أن من ندعوهم «علماء» يفكرون تأملياً ولا شك، ومع ذلك فإننا نفرق بين الفلسفة والعلوم الخاصة بل إنّ صاحب الحرفة، ورجل الصناعة، وربة المنزل، والمحامي يفكرون في بعض الحالات تفكيراً تأملياً وإن شئت فقل: كل الناس يفكرون تأملياً في بعض الظروف، ومع ذلك فهم ليسوا بالعلماء أو الفلاسفة ضرورة.

وكتبه

كامل محمد محمد عويضة

مصر المنصورة عزبة الشال

ش. جامع نصر الإسلام

١ ـ الأبيقوريون THE EPICUREANS

أسس أبيقور مدرسته قبل أن يؤسّس زينو مدرسته بسنة أو سنتين، فسارت المدرستان جنباً إلى جنب متنافستين تنافساً شديداً على الرغم من أنهما يشتركان في كثير من المواضع.

ولد أبيقور في ساموس سنة ٣٤٢ق.م. ولما بلغ عامه الثامن عشر انتقل إلى أثينا حيث قضى عاماً واحداً، ثم قصد إلى كولوفون، وبقي فيها اثني عشر عاماً لا ينقطع عن الدراسة والبحث معلماً نفسه بنفسه، فلما أن كانت سنة ٣١٠ أسس مدرسة في ميتلين MITYLENES، ثم نقلها إلى لمبسّاكوس LAMPSACAS وأخيراً استقر في أثينا سنة ٣٠٦، وأقام المدرسة في داره وحديقته وأوصى قبل موته أن تخصص للمدرسة من بعده. ومن هنا أطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور ويحرصون على الاستماع لحديثه اسم «فلاسفة الحديقة» وقد جمعت بين أفرادها كثيراً من النساء والعبيد. هذا وقد اتصل أبيقور عن طريق الرسائل بأصدقائه في الخارج اتصالاً لم يفتر ولم ينقطع، يبادلهم الرأي والنظر وكان أبيقور ذا شخصية محبوبة، إذ تعلق به تلاميذه تعلقاً مبعثه الإكبار الذي كاد يصل بهم إلى حد التقديس وقد رسخت منزلته من نفوسهم رسوخاً لم يذهب به الموت، بل ازدادوا له بعد موته حباً وإجلالاً. وقد بقيت مدرسة أبيقور قائمة نحواً من ستة قرون، وهو الذي وضع أساس مذهبه وأكمله، فلم يزد معتنقو مذهبه شيئاً ذا قيمة على ما وضعه هو، ولا غيروا من آرائه.

وقد ألف أبيقور فأفرط في التأليف، إذ أخرج نحواً من ثلاثمائة مجلد، على أن يد الزمان قد عبثت بمعظمها فلم تبق لنا من ذلك الخضم الزاخر إلا قطرات ضئيلة، ومن أهم كتبه كتاب «في الطبيعة» ويقع في سبعة وثلاثين جزءاً،

كذلك وضع ملخصاً لفلسفته في أربع وأربعين قضية أراد بها أن تحفظ عن ظهر قلب، ولعل ذلك ما عمل على ذيوع آرائه وسيرورة كلماته بين الناس إلى عهد طويل بعد وفاته. وقد كتب نظرية المعرفة في كتاب عنوانه «القانون». أما الأخلاق فأشهر كتبه الذي وضعها فيها: «في الخير الأسمى» و«ما يجب أن نتجنبه» و«في أنواع الحياة».

٢ ـ الفلسفة الأبيقورية

(أ) نظرية المعرفة:

لئن كان زينَو رأس المدينة الرواقية قد اعتبر الفلسفة سبيلاً تؤدي إلى غاية وراءها، هي الحياة العملية، فقد بالغ أبيقور في ذلك الرأي مبالغة عظيمة، حتى كاد ينبذ الأبحاث العلمية والرياضية نبذاً تاماً، فهي عنده عبث لا غناء فيه، وليست تطابق الحقائق الواقعة في شيء، ولم يقدّر من فروع الفلسفة إلاّ ما يبحث في الأخلاق ومعيارها الذي يقاس به الخير والشر، أما علم الطبيعة فلا يراد لذاته، ولكن لكي يقفنا على أسباب الأحداث الطبيعية حتى لا تعود تلقي في نفوسنا الرعب، ولا يكون للآلهة تلك الرهبة القديمة، ولا للموت ذلك الأسى المعهود، وأما البحث في الطبيعة البشرية فهو كذلك وسيلة لغاية، إذ يحلل لنا نفسية الإنسان فندرك رغباته الحقيقية، فنعلم ما هو خليق بالرغبة فيه، وما هو خليق بالرغبة عنه.

على هذا الأساس بحث الأبيقوريون في الطبيعة الإنسانية، وانتهوا من بحثهم بنظرية يشرحون بها وصول المعرفة إلى الذهن أساسها أن الأشياء الجزئية التي نصادفها في الحياة والتي تصلنا عن طريق الحواس هي وحدها الحقيقة، فكل ما تحوي رؤوسنا من أفكار وآراء إن هي إلاّ سلسلة من الإدراكات الحسية التي انبعثت إلينا من الأشياء الخارجية، فانطبعت صورها في أذهاننا، وإذن

فالإدراك الحسي هو وحده المقياس الذي نقيس به الحقائق النظرية، أما الجانب العملي من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم.

وليس من شك في أن هذا الإدراك الحسي مقياس صحيح، فإن وجد الشك إليه سبيلاً فمعنى ذلك أننا نفرق بين ما نعرف وما نعمل وذلك مستحيل لأننا نسير في الحياة وفق ما جاءت إلينا به الحواس من معرفة الظواهر التي نعيش في وسطها، أما هذا الاعتراض الذي يقام عادة في هذا الصدد من أن الحواس كثيراً ما تزل وتخطىء فتنقل إلينا خطأ ووهماً في مكان الحقيقة الواقعة فمردود، لأنك إن أخطأت فليس خطؤك راجعاً إلى الصورة التي نقلها إليك الإدراك الحسي، بل يرجع إلى الحكم الذي وصلت إليه أنت، فلا ريب في أن الحواس نقلت إليك صورة صحيحة لا غبار عليها، ولكن قد يصيبها التغير في ذهنك فتحكم بأن الصورة الذهنية مطابقة لحقيقتها الخارجية في حين أنه لا يحق للإنسان أن يقطع بقول في أية صورة ذهنية، لأنه لا يعلم إن كان لها في الخارج أصل يطابقها أم لا، وهنا يتركنا الأبيقوريون في حيرة فلا يدلوننا على طريقة نميز بها الصور التي تمثل الواقع من تلك التي أصابها المسخ والتشويه فليست تمثل في الخارج شيئاً.

ومن تلك الآثار الذهنية التي تطبعها الحواس على صفحة الذهن تتكون لدينا المدركات الكلية عن الأجناس بواسطة الذاكرة، لأنها تحتفظ بالمعلومات الجزئية المتفرقة، ثم تعيدها إلينا عند الموازنة والمقارنة لنصل إلى حكم كلي؛ وما دامت هذه الأحكام الكلية منشأها المدركات الحسية وهذه الأخيرة حق فالأولى حق كذلك، أي يمكن اعتبارها مقياساً للحقيقة كالإدراكات الحسية والشعور سواء بسواء. وهناك شيء رابع هو الخيال، فيرى أبيقور أنه يتكون مما يكون في النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل، وإذن فالخيال كذلك مقياس صحيح تقاس به الحقيقة فإن كان الإدراك الحسي، والشعور باللذة والألم، والإدراك الكلي، والخيال، مقاييس للحقيقة لا تخطىء ولا تزل، فمن أين يجيئنا الخطأ إذن؟ يجيب أبيقور: إننا نتعرض للخطأ في الرأي عندما نتجاوز

ما أتت به الحواس، فنحاول أن نستنتج منه شيئاً بدون وساطة الحواس، كأن نصدر حكماً عن المستقبل بناء على الماضي، أو نرى رأياً في الأسباب الخفية التي تختبىء وراء ظواهر الطبيعة، ولذا فأبيقور يحذرنا ألا نعدو في مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا العملية التي منشؤها الحواس.

(ب) علـم الطبيعـة:

لم يهتم أبيقور بعلم الطبيعة إلاّ من ناحية فائدته في إزالة المخاوف الخرافية من عقل الإنسان، فهو يقول أن الإنسان قد مليء خوفاً من الله ومن العقاب على أعماله، ومن الموت بسبب ما قيل عن الحياة بعد الموت. وهذا الخوف أكبر منغص لحياة الإنسان ومضيع لسعادته، فإذا ذهب الخوف تخلصنا من أكبر عائق يعوق السعادة، ولا وسيلة إلي إزالة هذا الخوف إلاّ بدراسة الطبيعة، وفهمنا أن هذا العالم آلة ميكانيكية، محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها الطبيعية، وليس فيه كائنات فوق الطبيعة، والإنسان في العالم حر، يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يريد، وهو حر الإرادة ـ عكس ما يقول الرواقيون ـ ووظيفة الفلسفة أن تعين على تحقيق سعادته في هذا العالم.

كان أبيقور مادياً فلا يرى هناك أرواحاً مجردة ولا شيئاً غير المادة، وكل الأشياء مكونة من ذرات ـ كما هو مذهب ديمقريطس ـ وهذه الذرات عند أبيقور تختلف في شكلها ووزنها لا في كيفيتها، والنفس ذاتها ليست إلاّ ذرات تتفرق عند الموت، ويقول إنه لا يصح أن نفكر في آخرة، وهذا يجعلنا سعداء، ويحررنا من الخوف منها، وليس الموت شراً، لأننا إذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا موت. وقد أخذ المتنبي هذا المعنى فقال:

والأسى قبل فرقة الروح عجز
والأسى لا يكون بعد الفراقِ

فإذا جاء الموت فلا شعور، لأن الموت نهاية الشعور، ومن الحكمة ألا نخاف مما نعلم أنه عندما يجيء لا نشعر. كذلك ذهب أبيقور إلى أنه لا معنى

للخوف من الآلهة، وهو لم ينكر وجودها، بل قد اعترف بآلهة لا تعد ولكنه قال إن لها أشكال الإنسان لأن شكله أجمل شكل في الوجود، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية، وجسمهم يتكون من عنصر كالضوء، وهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة أبدية، وهم لا يتدخلون في شؤون هذا العالم لأنهم في سعادة، فلِمَ يزجون بأنفسهم في ضوضاء هذا العالم يحملون عبء حكمه؟

إذن فلا خوف من الموت ولا خوف من الآلهة، ولا شيء على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيداً في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض، والبحث في هذا وظيفة علم الأخلاق.

(ج) الأخـلاق:

كما أن الذرة كانت أساساً للطبيعة عند أبيقور، كذلك كان الفرد أساساً للأخلاق. فقد ذهب الأبيقوريون ـ كما ذهب قبلهم القورينائيون ـ إلى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان، وهي وحدها الخير والألم وحده هو الشر الذي يفر منه الإنسان ويتجنبه، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، إنما قيمتها فيما تشتمل عليه من اللذة.

هذا هو أساس نظرية الأخلاق في رأي أبيقور، وما قاله بعد ذلك إنما هو شرح للذة. ولم يعن أبيقور باللذة ما عناه القورينائيون من اللذة الوقتية، بل عني باللذة بأوسع معانيها، فيصح أن نرفض لذة عاجلة لأنها تستتبع ألماً أكبر منها، ويصح أن نتحمل ألماً عاجلاً لأنه يستتبع لذة أكبر منه.

كذلك لم يقصر أبيقور نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكرى لذة ماضية، وبأمل في لذة مستقبلة وقال إن خير لذة يتطلبها الإنسان هدوء البال وطمأنينة النفس، ووافق الرواقيين في قولهم إن السعادة تعتمد على نفس الإنسان أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية، وذهب إلى أن من أهم اللذائذ العقلية لذة الصداقة، لأن جماعتهم لم تكن مجرد

تلاميذ في مدرسة بل كانوا ـ فوق ذلك ـ أصدقاء.

كذلك ذهبوا إلى أن الفرار من الألم من السعي في تحصيل اللذة، فعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الخوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية. وقالوا إن اللذة لا تكون في كثرة الحاجات وسدها، بل إن كثرة الحاجات تجعل من الصعب سدها، وهي تركب الحياة من غير أن تزيد في السعادة فخير لنا أن نقلل حاجاتنا جهد الطاقة. وكان أبيقور نفسه يعيش عيشة بسيطة ويحث تلاميذه على بساطة العيش، ويقول إن البساطة والاعتدال وابتهاج النفس وضبطها أهم وسائل السعادة، وأكثر طلبات الإنسان وحرصه على الشهرة ليس بضروري بل لا قيمة له. ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين أنانيين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ، فقد رأيت حثهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لأن تحسن خير من أن يُحْسَن إليك، واليد العليا خير من اليد السفلى.

ويشترط أبيقور على الحكيم لكي يكون جديراً بهذا الاسم أن يسيطر سيطرة تامة على رغباته، حتى لا تدفع به في طريق الضلال، وكثيراً ما كان يصف نفس الحكيم بهدوء البحر، أو بالسماء الصافية المشمسة؛ وهو لا يجيز للإنسان تحت أي ظرف من الظروف أن يرضى لنفسه الذل والهوان من كائن من كان، بل لا يرضاهما من الحياة نفسها، فإن كان لا بد من الذل مع الحياة جاز للإنسان أن يطلق الحياة مختاراً.

أما علاقة الفرد بالدولة فيرى أن القوانين جميعاً إنما شرعت لحماية المجتمع من خرق الحمقى وظلمهم، إذ لا يستطيع أن يسلك في حياته طريقاً قويمة عادلة غير الحكماء، أما أوساط الناس فلا مندوحة عن ردعهم بقوة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها بنفسها. ويرى الأبيقوريون أن الدولة بقوانينها قد نشأت بادىء الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع، ولذا فيجب علينا أن نحترم القانون. وأن نطيعه ما وسعتنا الطاعة والاحترام.

٣ ـ الشكـاك أو اللاأدريـة The Sceptics

الشك كلمة يراد بها المذهب القائل بأن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها، أو يشك في الوصول إليها، فهو مذهب هادم للفلسفة، لأن الفلسفة ليست إلا السعي لمعرفة حقائق هذا الكون. ومذهب الشك هذا ظهر في عصور مختلفة في تاريخ الفلسفة، فقد رأيناه عند السوفسطائيين، فقد كان جورجياسر ـ أحد زعماء السوفسطائية ـ يقول كما سبق: إننا نشك في وجود الأشياء وإن كانت موجودة فلا سبيل إلى معرفتها . وفي العصور الحديثة كان زعيم الشكاك «دافيد هيوم»، فقد أبان أن وسائل المعرفة التي يعتمد عليها العقل البشري كالعلة والمعلول، والسبب والمسبب، والجوهر والعرض ونحو ذلك، ليست إلا وهماً وخداعاً، ومن ثم لا تمكن المعرفة، وبملاحظة تاريخ الفلسفة يتبين لنا أن نوع الفلسفة الذي يعتمد على التفكير الذاتي، أعني تفكير الإنسان في نفسه وعقله فقط يعقبه دائماً الشك، ذلك لأن المعرفة هي علاقة بين العقل والشيء الخارجي، فإذا اقتصر الباحث على النظر إلى عقله ونفسه مهملاً ما في الخارج أداه ذلك إلى إنكار ما في الخارج من حقائق. فالآن لما اقتصر الرواقيون والأبيقوريون على هذا النوع من التفكير النفسي والأخلاقي أسلم ذلك إلى الشك، فقد انحطت القوى الروحية للأمة، ومل العقل والنفس من التفكير في ذاتهما، وفقدا الثقة بأنفسهما، فجاءهما الشك في إمكان الوصول إلى الحقيقة.

واشتهر من هؤلاء الشكاك في ذلك العصر بيرو[1] Pyrrho وقد ولد سنة ٣٦٠ق.م. واشترك في الحملة التي سيرها الإسكندر إلى الهند، ولم يخلف لنا كتباً نعرف منها آراءه إنما نعرف عنه من تلميذه تيمون Timon. ويظهر أن بيرو لم يصل إلى الشك عن طريق البحث الفلسفي العميق في الحقيقة وإمكانها إنما

---

(١) يظهر أنه هو الذي يسميه القفطي في كتابه أخبار الحكماء فورون الليزي (القائل باللذة) وورد هذا الاسم في موضوع آخر (في ترجمة أفلاطون) انيفورس.

قال به عن طريق أنه وسيلة للسعادة وذريعة لتخفيف ويلات الحياة.

يقول «بيرو» إن خير طريق يسلكه الحكيم أن يسائل نفسه هذه الأسئلة الثلاثة:

أولاً: ما هي هذه الأشياء التي بين أيدينا وكيف تكونت؟

ثانياً: ما علاقتنا بهذه الأشياء؟

ثالثاً: ماذا يجب أن يكون موقفنا إزاءها؟

أما السؤال الأول فالإجابة عنه أنا لا نعرفها إنما نعرف ظواهرها، أما حقيقتها الباطنية فنحن بها جد جاهلين، والشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة للأشخاص المختلفة، لهذا كان من المستحيل أن نعرف أي الآراء حق، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن آراء العقلاء مختلفة كاختلاف آراء العامة، وكل وجهة نظر يمكن البرهنة على صحتها وتأييدها كنقيضها. ورأيي مهما كان واضحاً عندي فعكسه واضح عند غيري ومقتنع به اقتناعي، فما عند كل إنسان رأي لا حقيقة، وهذه هي العلاقة بيننا وبين الأشياء، وهو الإجابة عن السؤال الثاني، أما عن السؤال الثالث فيجب أن يكون «الوقف» التام فنحن لا نستطيع أن نتأكد من شيء ولو كان تافهاً، ومن ثم كان أتباع بيرو لا يصدرون على الأشياء أحكاماً قاطعة، فهم لا يقولون إن الحق كذا، وإنما يقولون «يظهر لنا كذا» و«ربما كان كذا» و«من المحتمل» ونحو ذلك؛ وكما قالوا ذلك في الأشياء المادية قالوه في الأخلاق وفي القانون، وفي الأشياء المعنوية، فلا شيء في نفسه حق، ولا شيء في ذاته خير أو شر، وإنما هو خير في رأيي أو رأيك أو حسب القانون أو العرف، وإذا عرف العاقل ذلك لم يفضل شيئاً على آخر، وكانت النتيجة الجمود التام، وعدم العمل، فإنّ أي عمل إنما هو نتيجة التفضيل، فإذا ذهبت يميناً أو شمالاً فمعنى ذلك أني أفضل ذلك لغرض، فإذا انعدم هذا التفضيل انعدم العمل، وهو ما يرمي إليه بيرو، فالعمل مؤسس على العقيدة والعقيدة لا تكون ما لم يكن هناك جزم بأن الحق في جانبها وهو ينكر ذلك، ويرى أن اللذائذ والرغبات يجب أن تنبذ وأن يعيش الإنسان في هدوء تام

وبعقل مطمئن، وبنفس هادئة حررت من كل وهم وضلال، وليس الشقاء في العالم إلا نتيجة عدم الوصول إلى ما يرغب فيه أو فقده إذا كان، فإذا تحرر العاقل من هذه الرغبات فقد تحرر من الشقاء، والعاقل يستوي عنده الشيء ونقيضه، فالصحة أو المرض، والموت أو الحياة، والغنى أو الفقر سواء عنده متى عدم الرغبة، وإذا كان مضطراً في هذا الوجود إلى العمل كان مضطراً أن يخضع للعرف والقانون لا عن اعتقاد بأنهما حق أو مقياس للخير.

* * *

وذاعت نظرية الشكاك في هذا العصر واعتنقتها «أكاديمية أفلاطون»، فقد ظلت مدرسته قروناً يتولاها رؤساء عديدون يسيرون على ما رسم أستاذهم الأول «أفلاطون»؛ فلما رأسها أرسيسيلوس Arcesilaus دخلها الشك، وسميت المدرسة من ذلك الحين «الأكاديمية الحديثة»، وأظهر ما يميزها معارضتها الشديدة للرواقيين فقد اعتقدوا أن الرواقيين سريعو التصديق بالحقائق من غير أن تدعم بالبرهان، وقد رد عليهم أرسيسيلوس في نظريتهم في أساس المعرفة التي شرحناها، وذهب إلى أنه لا أساس للمعرفة، وليس هناك مقياس نقيس به الحقيقة لا الحواس ولا العقل، ومن مأثور قوله: «لست أدري، ولست أدري أنني لا أدري». ولكن لم تبالغ الأكاديمية الحديثة في الشك كما بالغ بيرو، فقد ذهبوا إلى أن الإنسان يجب أن يعمل، وإذا لم يكن في الإمكان معرفة الحق فاحتمال الحق وظنه كافيان في الهداية إلى العمل.

ويعد «كارنيادس» Carneades أشهر الأكاديمية الشكاكة، ومما يمثل رأيه قوله:

١ - لا يمكن البرهنة على شيء لأن النتيجة يجب أن يبرهن عليها بالمقدمات، والمقدمات تحتاج إلى برهان وهكذا فيؤدي ذلك إلى التسلسل.

٢ - لا يمكن أن نعرف إن كان رأينا في شيء حقاً أو لا لأنا لا نستطيع المقارنة بين الشيء ورأينا، لأن ذلك يتطلب أن نخرج من عقلنا، فنحن لا نعرف عن الشيء إلا رأينا فيه، فكان من المستحيل المقارنة بين الشيء وصورته في

ذهننا، لأننا لا ندرك إلا الصورة.

* * *

وبعد أن خمد مذهب الشك حيناً عاد فظهر في «الأكاديمية» واشتهر من الدعاة إليه أينيسيديموس Aenesidemus، وكان معاصراً لشيشرون. وقد امتاز المتأخرون من الشكاك برجوعهم إلى تعاليم پيرو. وقد اشتهر أينيسيديموس هذا بوضعه للمبادىء العشرة التي يبين فيها استحالة المعرفة، وهي في الحقيقة ليست عشرة وإنما هي اثنان أو ثلاثة صاغها بأشكال مختلفة، وجعلها عشرة للولوع بعدد العشرة. وهي:

١ - إن شعور الأحياء وإدراكهم الحسي للأشياء يختلف.

٢ - الناس يختلفون طبيعياً وعقلياً، وهذا الاختلاف يجعل الأشياء تظهر أمامهم بمظاهر مختلفة.

٣ - اختلاف الحواس بسبب اختلاف تأثرها بالأشياء.

٤ - إن إدراكنا للأشياء يعتمد على حالتنا العقلية والطبيعية وقت إدراكنا.

٥ - إن الأشياء تظهر بمظاهر مختلفة في الأوضاع المختلفة وعلى المسافات المختلفة.

٦ - إدراكنا الحسي للأشياء ليس إدراكاً مباشراً بل بواسطة. فمثلاً نحن ننظر إلى الأشياء وقد توسط بينها وبين حواسنا الهواء.

٧ - تختلف مظاهر الأشياء باختلاف كميتها ولونها وحركتها ودرجة حرارتها.

٨ - يختلف تأثرنا بالشيء بمقدار إلفنا وعدم إلفنا له.

٩ - كل ما نزعمه من المعلومات محمول على موضوع، وكل هذه المحمولات ليست إلا علاقات بين بعض الأشياء وبعض أو بينها وبين أنفسنا، وليست تخبرنا بحقيقة الأشياء ذاتها.

١٠ - آراء الناس وعرفهم يختلف باختلاف البلاد.

ويريد أن يصل بهذه القضايا العشر إلى القول بأن العلم بكنه الأشياء لا يمكن، لأن ما عندنا من الوسائل لا يمكننا من ذلك.

٤ - عصر الاختيار Eclecticism

لم يكد الرومان يغزون مقدونيا وينشرون ألوية النصر على ربوعها، حتى بدأت اليونان عهداً جديداً أخذت تتلاشى فيه مميزات شخصيتها، وتندمج في الامبراطورية الرومانية اندماجاً وما أسرع ما أخذت روما واليونان تتبادلان الآراء والأفكار والأساتذة والطلاب، فقد ارتحل إلى روما كثير من أساطين العلم والفلسفة في اليونان، كما نزحت أفواج من شبان روما إلى أثينا يلتمسون في مدارسها الفلسفية ما أطفأ غلتهم من فلسفة وعلم. وهكذا لبث تيار الفكر بين البلدين متصلاً، فما جاء القرن الأول قبل ميلاد المسيح حتى كانت الفلسفة اليونانية قد تمكنت من نفوس الرومان وأخذت بأهوائهم فأصبحت ضرورة لازمة لا يجوز أن تخلو منها الثقافة العليا. ولما كان اليونان بادىء الأمر هم الأساتذة الذين نقلوا إلى الرومان تعاليمهم فقد استطاعوا بحكم أستاذيتهم أن يطبعوا تلاميذهم بروحهم وميولهم، ولكن لم يمض زمن طويل حتى انطبع هؤلاء الأساتذة أنفسهم بالطابع الروماني متأثرين بالبيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية، فأخذوا يلائمون بين أنفسهم وذلك الروح الجديد، وعلى ذلك تغير لديهم معيار القيم الذي يقدرون به الأشياء، وأصبحت الحياة العملية وحدها هي المقياس، فلا يأبهون كثيراً بالقيمة العملية لذاتها إن لم تكن وسيلة إلى الحياة العملية.

استعرض الرومان مذاهب اليونان الفلسفية، لا يتعصبون لواحد دون الآخر، بل أخذوا يتخيرون من كل مذهب ما يتفق وروحهم، فطفقوا يمحون من المدارس الفلسفية أوجه الخلاف، ويستخلصون منها جميعاً وجه الشبه بينها، فيكون هو مذهبهم، وخصوصاً ما اتصل بالحياة العملية بسبب قريب أو بعيد.

وإذن فقد وقف الرومان من الفلسفة موقف الاختيار دون أن يدفعوا بها إلى الأمام خطوة جديدة، وهكذا انقضى الزمن بين المذاهب التي أشرنا إليها - من رواقية وأبيقورية وشك - وبين ظهور الأفلاطونية الحديثة في تحجر هذه المذاهب وركودها، فلا نظريات جديدة ولا قضايا مبتكرة، وتقاربت المذاهب المختلفة، وأصبحت الخلافات بين المذاهب خلافات ناعمة، وصاروا أميل إلى الراحة والخمود - بل أصبحنا نرى أتباع مدرسة الأكاديمية الشكاكة تعلم مبادىء الرواقيين، والرواقيون يعلمون مبادىء هذه الأكاديمية وهكذا - ولم يحافظ الأبيقوريون على تعاليمهم.

ولقد كانت الإسكندرية مكاناً طبيعياً تتلاقى عنده تلك المذاهب جميعاً، وذلك لموقعها بين الشرق والغرب، فتستطيع أن تكون حلقة بين الطرفين، فهناك امتزجت الآراء والمذاهب، وفي ذلك يقول «إنج» Inge: «تقابل الشرق والغرب في شوارعها (الاسكندرية) وفي قاعات الدرس بها وفي معابدها، وفيها اصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية».

وأبرز ما شرِحَ في الإسكندرية من مذاهب هي الفيثاغورية والأفلاطونية، ومذهب أرسطو في الصورة والهيولى، ومذهب المدرسة الأورفية في الزهد. ووجه الشبه بين هذه المذاهب جميعاً هو تفريقها بين الروح والمادة، وجعلها عنصرين متميزين، واتخاذها مثلاً تكون أمام الإله نماذج يصور الخلق على غرارها؛ هكذا قال أفلاطون، وهكذا قالت المدرسة الفيثاغورية الحديثة في الأعداد، إذ نظروا إلى الأعداد فاعتبروها نماذج مثالية صيغ على نسقها العالم، وهكذا قال أرسطو إذ ذهب إلى أن الهيولى (أي المادة) تجيء على مثال الصورة. ففي كل هذه المذاهب ترى عنصراً مشتركاً هو وجود نماذج جاءت الطبيعة على مثالها، مهما اختلفت في شرح هذه النماذج.

أخذت الإسكندرية هذا وأضافت إليه ما ذهبت إليه الفيثاغورية الحديثة من أن «الكشف» هو الوسيلة إلى المعرفة، فالبصير فوق العقل؛ وبهذا انفسح الطريق للنزعة الصوفية التي حاولت التخلص من ظلام الشك الذي ساد في

الناس حيناً من الدهر، فإن كان العقل قد عجز عن الوصول إلى الحقيقة وأدى بالإنسان إلى حيرة الشك فليلجأ هذا الإنسان إلى كشف البصيرة لعلها تكون له هادياً.

نبذة عن فيلو Philo:

ونستطيع أن نضرب بهذا الفيلسوف «فيلو» مثلاً لذلك الضرب من التفكير، فقد ولد في سنة ٢٥ق.م. من أسرة نبيلة في الإسكندرية وكان يهودياً، ومات سنة ٥٠ من بعد الميلاد، فكان يؤمن بالوحي حسب ما جاءت به التوارة كما كان يؤمن بتعاليم الفلسفة اليونانية. وكان يرى أن الفلسفة اليونانية وحي عميق غامض لبيان الحقائق على حين أن الكتاب الإلهي المقدس وحي واضح جلي لبيان كما في هذا الكون من حق، وكان يرى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من التعاليم العبرية، وأن أفلاطون وأرسطو أخذا تعاليمهما من موسى ومن التوراة؛ ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة. وفيلو هو المسؤول عن خلط التعاليم الفلسفية بالوحي والإلهام الشرقي.

كان فيلو يعلم أن الله - وهو الذي لا يحده حد - يجب أن يكون فوق هذا العالم المحدود، وليس هناك لفظ ولا فكر يستطيع أن يساير أبديته، وليس يمكن للفكر أن يدرك كنهه، وهو فوق أن تدركه العقول. وليست تصل نفس الإنسان إلى الله عن طريق العقل والتفكير، ولكن عن طريق رياضة النفس والكشف، ولا يستطيع الله أن يدبر هذا العالم مباشرة لأن هذا العالم مادي محدود، وإنما لله كائنات روحانية هم سفراء الله يعملون في هذا العالم ما يريده الله، ويخلقون ويحكمون، وعلاقة الله بالملائكة وعلاقة الملائكة بالعالم علاقة انبثاق كأشعة الضوء تنبثق من مركز ساطع، ويقل ضوء الأشعة كلما بعدت عن المركز. وهذا النوع من الكلام يمثل لنا ما في كلام فيلو من تصوف وبعد عن منحى التفكير الذي كان عند اليونان.

٥ ـ الأفلاطونية الحديثة

The New Platonists

يختلف مؤرخو الفلسفة في الأفلاطونية الحديثة هل هي فلسفة يونانية، أو فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون إلى بعد الزمن بين العهدين، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية، ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعاً يونانياً بحتاً بل هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقي، وكان مركزها في الإسكندرية لا في اليونان وكانت الإسكندرية إذ ذاك مدينة عالمية لا يونانية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغرب. والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت في أحضان النصرانية وفي تربتها، وهي تناهض الوثنية اليونانية، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست نصرانية، بل هي عدوة للنصرانية، وقد حافظت على الروح الوثني في البيئة المسيحية، وترى فيها الروح اليوناني ظاهراً، والثقافة اليونانية سائدة، فأولى أن تعد فلسفة يونانية.

في العصور الأولى للمسيح ظهر في الإسكندرية مذهب الأفلاطونية الحديثة، وقد سمي بهذا الاسم لأنه وليد تعاليم أفلاطون، ولكنه وليد غير شرعي لأنه لم يحافظ على كثير من أسس أفلاطون، فمبنى فلسفة أفلاطون رأيه في المثل، وقد ملأ فلسفته بضروب من الخيالات وأحاطها بكثير من الغموض، فأخذت الأفلاطونية الحديثة هذه الخيالات والأساطير التي استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة ونحو ذلك على أنها حقائق، ومزجتها مزجاً تاماً بإلهام الشرق وأحلامه.

ومؤسس هذا المذهب أمونيوس سكاس Saccas Ammonius، كان أول أمره حمالاً، وقد ولد من أبوين نصرانيين، ولكنه اعتنق الدين اليوناني القديم، وهو أول المعلمين الإسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو

وأفلاطون ومات سنة ٢٤٢م، ولم يؤثر عنه أي كتاب.

وأكبر مؤيديه والمتصرين لمذهبه تلميذه أفلوطين، وربما عُدَّ مؤسس المذهب، وقد ولد سنة ٢٠٥م في ليكوبوليس (أسيوط) ولكن لم تعرف بالضبط جنسيته، ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة، ثم سافر مع الحملة التي جهزها الإمبراطور جورديان لمحاربة الفرس، رجاء أن يتعلم الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية من أصولهما.وفي سنة ٢٤٥ قصد إلى روما حيث استقر بها، وأسس مدرسته التي قام عليها حتى مات في كامبانيا سنة ٢٧٠م، والعرب لم تعرف كثيراً عنه ولكن تعرف مذهبه وتطلق عليه مذهب الإسكندرانيين، ويطلق عليه الشهرستاني «الشيخ اليوناني» وقد ألف أفلوطين كتباً كثيرة حفظت عنه، ويطلق عليها عادة اسم التاسوعات (Enneads) وتفرع مذهبه إلى فروع كثيرة، فكان منه فرع في الإسكندرية، وفرع في الشام، وفرع في أثينا. ولقد كان أفلوطين في حياته محبباً إلى النفوس مقرباً من العظماء، فكان الإمبراطور جالينوس ينزله من نفسه منزلة سامية ويقدره أعظم التقدير، حتى قيل إنه اعتزم أن يقطعه منطقة كامبانيا ليقيم عليها مدينة فاضلة تحكم على مثال ما ارتأى أفلاطون في الدولة. هذا وقد عهد إليه فريق كبير من علية القوم بالقيام على تربية أولادهم، فضلاً عن أفواج الشبان التي كانت تؤم بيته وتحضر مجلسه، ويقال إنه قد كانت لأفلوطين بصيرة نافذة في الطبائع البشرية حتى استطاع أن يتنبأ لكثير من الأطفال الذين كان يتعهد تربيتهم بمستقبلهم إما فشلاً أو نجاحاً. ولم يبدأ أفلوطين في كتابة ما كتب إلا وهو في سن الثامنة والأربعين، بعد أن أكمل فلسفته أما حياته الشخصية فبنيت على الزهد والتقشف لتطهير الروح من أدران الجسد، فلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره إليه الحاجة اضطراراً، ولم يكن يبيح لنفسه من الطعام إلا ما يقيم أوده، وقد حرم على نفسه أكل اللحوم. ومما يذكر عنه أنه لم يسمح لفنان بتصويره بحجة أن المصور لا يزيد بصورته على أن يثبت «ظلاً لظل». وقد تنازل عن كل ثروة، وفك رقاب من كان يملك من رقيق، وكان يصوم يوماً بعد يوم، وحاول أن يتصل بالله وقالوا إنه ظفر

بذلك أربع مرات.

يقول هذا المذهب إن هذا العالم كثير الظواهر دائم التغير، وهو لم يوجد بنفسه بل لا بد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، وهذا الذي صدر عنه العالم «واحد» غير متعدد؛ لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار، لا يحده حد، وهو أزلي أبدي قائم بنفسه، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائماً بنفسه على خلقه، ليس ذاتاً وليس صفة، هو الإرادة المطلقة لا يخرج شيء عن إرادته، هو علة العلل ولا علة له، وهو في كل مكان ولا مكان له. ولما كان الشبه منقطعاً بينه وبين الأشياء لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سلبية، فهو ليس مادة، وهو ليس حركة وليس سكوناً، وليس هو في زمان ولا مكان، وليس صفة لأنه سابق لكل الصفات، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيهاً له بشيء من مخلوقاته، وبعبارة أخرى لكان ذلك تحديداً له، وهو لا نهائي لا تحده الحدود، فلسنا نعلم عن طبيعة الله شيئاً إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء، ولأن الله فوق العالم ولأنه غير محدود لايمكنه أن يخلق العالم مباشرة، وإلا لاضطر إلى الاتصال به، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم، لأن الخلق عمل، أو إنشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعي التغيير في ذات الله، والله لا يتغير - يقول أفلوطين إن الله علة العالم، ويقول من ناحية أخرى: إن الله فوق العالم، ولا يمكن أن يتصل به أي اتصال. هذان قولان متناقضان، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ العالم عن الله؟ لجأ أفلوطين في الإجابة عن هذا إلى الشعر والاستعارة والتمثيل. يقول إن تفكير الله في نفسه وكماله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم، وكما يبعث اللهيب ضوءاً والثلج برداً كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم - وبذلك خرج أفلوطين من المأزق المنطقي بعبارات شعرية - وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقاً طبيعياً بحكم الضرورة، ولكن ليس في هذه الضرورة أي معنى من معاني الاضطرار والإلزام، وليس في الخلق

معنى الحدوث وليس يقتضي تغيراً في الله. ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول ـ الله ـ فهو يميل بفطرته إلى العودة إلى أصله ومبعثه الذي كان صدر عنه، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه أما ذلك المصدر الأول فمستقر في نفسه مكتنف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء؛ وهذه الكائنات التي صدرت عن الله تكون سلماً نازلاً من درجات الكمال، فكل شيء أقل كمالاً مما فوقه، ويستمر التناقص في الكمال حتى ينعدم الكمال في آخر السلم انعداماً تاماً، حيث يتلاشى النور في الظلام.

وأول شيء انبثق من «الواحد» هو العقل، وهذا العقل له وظيفتان: وظيفة التفكير في الله، ووظيفة التفكير في نفسه، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شيئاً من خصائص المثال الذي شرحه أفلاطون.

من هذا العقل انبثقت نفس العالم، وهي ليست مجسدة ولا قابل للقسمة ولهذه النفس ميلان فتميل علواً إلى «الواحد» وتميل سفلاً إلى عالم الطبيعة، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التي تسكن هذا العالم. فنفس العالم ـ كالعقل ـ تنتمي إلى العالم الإلهي الروحاني الذي يقع فوق الحس، وهي تعيش عيشة خالدة لا تحدها حدود الزمن، إلا أنها دون العقل درجة، فهي تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود هذا العالم المحسوس، ولو أنها ليست جثمانية في ذاتها إلا أنها تميل إلى الأشياء الجثمانية فتنظر إليها، وهي تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من جهة أخرى وسيطاً تنقل العلل والأسباب التي تبدأ من العقل فتوصلها إلى الأشياء.

من هذه النفس الأولى ـ أو نفس العالم ـ خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين بالطبيعة، وهذه النفس الثانية هي التي تشترك وحدها مع العالم المادي كما تمتزج نفوسنا مع جسومنا، وهذه النفس الأخيرة ـ التي هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات، هي أدنى مراتب العالم الروحاني، والخطوة التي تليها مباشرة هي المادة التي هي أبعد الكائنات عن الكمال. ويقول أفلوطين إن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبثاق الضوء من مركزه، وكلما

بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاماً، وهذا الظلام التام الذي انحسرت عنه ضوء النفس هو المادة، فالمادة هو ضوء سلبي. وهكذا يسبح أفلوطين في خيالاته الشعرية.

يقول إن المادة هي مصدر التعدد، وهي سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم والعدم أشد درجات النقص، والنقص هو الشر، وإذن فالمادة هي منشأ الشرور جميعاً، وغاية الحياة التحرر من ربقة المادة. وأول خطوة لذلك التحرر من سلطة الجسم والحواس، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية. والخطوة الثانية الفكر والتفلسف. والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق التفكير وتصل إلى «اللقانة» أو المعرفة أو العلم اللدني. وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة - وهي أن يذوب في الله وذلك بالهيام والذهول والغيبوبة والوجد - عند ذلك تتحد النفس بالله، ولا يقال في هذه الدرجة إنه يفكر في الله ولا ينظر إلى الله لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجود شيئين، إنما يتحد بالله ويكون هو وهو وحده وتصل النفوس البشرية الراقية إلى هذه الدرجة في لحظات من الحياة، ثم تعود إلى حالتها العادية ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التجلي بضع مرات في حياته يقال إنها أربع.

وقد جاء بعد أفلوطين فلاسفة استمروا يرقون هذا المذهب ويعدلونه، من أشهرهم فورفوريوس Phorphyry ويامبليكوس Iamblicns وسريانوس Syrianus.

وقد كان من أسباب وجود مذهب الأفلاطونية الحديثة انتشار مذهب الشك. فإذا أيقن العقل أنه لا يستطيع الوصول إلى الحق بتفكيره وبحثه حاول أن يعرفه بكشفه ولقانته، يئس العقل من نفسه فلجأ إلى الكشف والإلهام، ورأى أن التفكير المنطقي لم يفقده فأمل أن يفيد الشكر الروحي.

وكان هذا المذهب يميل أول أمره إلى البحث مشوباً بالإلهام، ثم غرق في الإلهامات، ونفذ منها إلى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخوارق العادات، والاعتناء بالسحر، والتصرف بالأسماء والطلاسم والتنجيم والدعوات

والعزائم ونحو ذلك.

وطبيعي أن تنتهي عند ذلك الفلسفة لأن الفلسفة إنما أسست على العقل ولا يمكن أن تقبل شيئاً فوق العقل، فما ذهبت إليه الأفلاطونية الحديثة من وضع اللقانة والغيبوبة والوجد والإلهام فوق العقل يخالف الفلسفة في أساسها. وهذا النوع أعني نوع إدراك الحق عن طريق الإلهام والوجد واللقانة أقرب إلى النمط الديني منه إلى النمط الفلسفي، عند ذلك خمدت الفلسفة، وظلت خامدة يقتصر المشتغلون بها على تقليب الآراء الفلسفية القديمة وتلوينها حسب ما يحيط بهم من ظروف إلى أن جاء عصر «النهضة» فحييت الفلسفة من جديد، وأسست أنواع من الفلسفة جديدة ووضعت للبحث أنماط جديدة سنعرض لها فيما بعد إن شاء الله.

٦ - المدرسة الإبيقورية

تمهيد:

لما كانت الطبيعة البشرية يعذبها الشك ويبغضها الارتياب، وكانت دائماً تصبو إلى الإيمان والوقوف في البحث عن الحقيقة عند حد فاصل لا تتيسر لها السعادة والاطمئنان إلا به فقد فشلت المدرسة البيرونية في تحقيق السعادة فشلاً تاماً كما سنشير إلى ذلك عند الكلام عليها، لأنها سلكت إليها وسيلة تناقض الفطرة الإنسانية تمام المناقضة، وإذاً فالناس محتاجون إلى مدارس جديدة تحقق تلك السعادة المنشودة التي ما نبذوا فلسفة «أفلاطون» و«أرسطو» إلا ليصلوا إليها، والتي أصبح بينها وبينهم من بعد الشقة أضعاف ما كان في عهد هذين الحكيمين، فأسس فيلسوفان من فلاسفة العصر مدرستين تدعوان إلى نبذ الشك واعتناق التأكد والإيواء إلى أحضان الاطمئنان. فأما الأول فهو «زينون» مؤسس المدرسة الرواقية وأما الثاني فهو «أبيقور» مؤسس المدرسة

«الأبيقورية» وقد أسلفنا الحديث عن المدرسة الأولى. وسنتناول هنا المدرسة الثانية ونشرح الوسائل التي سلكتها للوصول إلى غايتها بعد أن نمر مسرعين بشيء من حياة مؤسسها وأخلاقه.

(أ) شخصية «أبيقور»

١ ـ حياته:

ولد «أبيقور» في أثينا أو في «ساموس» سنة ٣٤٢ قبل المسيح كما قلنا سالفاً وكان أبوه أستاذاً في إحدى المدارس الإغريقية، أما أمه فكانت ساحرة تذهب إلى المنازل لتلاوة الرقى والتعاويذ التي كان العرافون والمشعوذون يستعملونها في ذلك الحين لإبراء المرضى وطرد الأرواح الشريرة من أجسامهم وكان «أبيقور» وهو صبي يصحب أمه في هذه المنازل ويرى كل ما تصنعه فيها، وليشاهد هو بنفسه هذا التهريج وذلك الاحتيال اللذين كانت تتقنهما للوصول إلى كسب المال ويؤكد بعض مؤرخي الفلسفة أن دجل هذه الأم المحتالة كان له على فلسفة هذا الصبي أثر شديد، فهو الذي بغضه في التدين، وحمله على نبذ كل فكرة تتعلق بـ «ما وراء الطبيعة» لأن السحر جزء منه، ولأنه شاهد منذ نعومة أظفاره كيف كانت أمه تكذب في هذه الناحية، ومهما يكن من الأمر فقد تفرغ «أبيقور» بكل قواه لدراسة الفلسفة من طليعة شبابه. وكان «بانفيل الأفلاطوني» و «فوزيفان الديموكرتي» أستاذين له في أول عهده بالفلسفة وقد تلقى بعض ثقافته في «ساموس» والبعض الآخر في أثينا حين ارتحل إليها حوالى سنة ٣٢٣ ولكن مقامه في هذه المدينة الأخيرة لم يطل إذ لم يلبث أن غادرها إلى «كولوفون» وفي سنة ٣٠٦ أي وهو في الخامسة والثلاثين من عمره عاد إلى أثينا فأسس المدرسة «الأبيقورية» في حديقته الجميلة التي اشتراها وبنى فيها منزله ومدرسته وظل يدرس فيها طول حياته. وكان يقبل في هذه المدرسة الشبان والشابات لا يفرق في ذلك بين طبقة وأخرى. بل قد قيل: إنه كان يقبل

فيها العبيد على النحو الذي لم يكن مألوفاً عند الإغريق من قبل. ومن مشاهير تلاميذه الذين كان لهم شأن فيما بعد: «هيرمارك» الذي خلفه على رياسة المدرسة فيما بعد ومنهم أيضاً: «ميترودور» و «بوليانوس» و «كولوتيس» و «إبيرومينية» وأخيراً توفي «أبيقور» في سنة ٢٧٠ قبل المسيح بعد أن مرض بالشلل مرضاً قاسياً لا يكاد إنسان يقوى على احتماله، ولكنه كان أثناء وطأة المرض الثقيلة يقابل الآلام بشجاعة واحتمال، بل بهدوء، وابتسام، وقد ترك بعد موته وصية مكتوبة أبانت لنا أنه كان يضع مستقبل مدرسته في الدرجة الأولى من مشاغل حياته. وقد وصلت إلينا هذه الوصية أو هذه الوثيقة التاريخية الهامة على يدي «ريوجين لا إرس»

٢ ـ أخلاقه:

كان «أبيقور» بشوش الوجه طلق المحيا لا تكاد البسمة تفارق ثغره مهما تعاقبت على نفسه الحوادث وتوالت على قلبه معاكسات الأيام، وكان لطيف النقاش، حلو الحديث، عذب النكتة لا يخلو من سمر، فجعلته هذه الخلال محبباً من جميع جلسائه ومعارفه. ومكنت له في قلوب أصدقائه وتلاميذه إلى حد بعيد، وأكثر من ذلك كله أنه كان شديد الوفاء لأصدقائه، قوي التعلق بحبهم إلى درجة جعلته يضع الصداقة في أعلى مراتب الحياة حيث يقول ما نصه: إن امتلاك الصداقة هو أهم جميع ما تقدمه إلينا الحكمة من سعادات الحياة بل إن هذه الناحية تفوق النواحي الأخرى بدرجات عظيمة[١] ومن أبرز الخصائص التي اشتهر بها: حبه العميق للتفلسف، ذلك الحب الذي جعله يضرب عرض الأفق بقاعدتي «أفلاطون» و «أرسطو» اللتين تحددان بدء التفلسف بسن خاصة عند الشباب، ويصرح بوجوب، هدمها وبضرورة البدء في التفلسف في سن مبكرة وعدم الكف عنه حتى آخر الحياة وهو في هذا يقول:

---

(١) Epicutrd, Fragment, 23 edition usene.

«يجب على الشباب أن لا ينتظر إلى وقت معين لكي يتفلسف كما يجب على الشيخ أن لا يتعب من أن يفلسف كذلك، لأنه فيما يتعلق بعناية الشخص بتربية نفسه لا يصح مطلقاً أن يقال: إن الوقت لم يحن بعد، ولا إن الوقت قد فات، لأن من يقول: إن وقت التفلسف لم يحل بعد أو إنه قد مضى، يكون مثله مثل من يقول: إن ساعة اشتهاء السرور والسعادة لم تحن، أو قد انقضت(۱)

(ب) مصادرنا عن هذه المدرسة

تنقسم مصادرنا عن هذه المدرسة إلى قسمين: القسم الأول هو ما سماه الباحثون بالمصادر المباشرة: وهو ينحصر في مؤلفات «إبيكور» نفسه. والقسم الثاني هو المصدر غير المباشر وهو يتكون من مؤلفات المؤرخين الذين كتبوا عن هذا المذهب.

فأما المصادر المباشرة فهي:

۱ ـ الرسائل الثلاث التي كتبها «أبيقور» إلى ثلاثة رجال من أنصار مذهبه كانوا مشتغلين بالدعاية له في بلاد أخرى، وتعرف هذه الرسائل في اصطلاح الأبيقوريين بالمناهج، وتحتوي الرسالة الأولى على القسم الطبيعي من هذا المذهب، وتشتمل الثانية على إيضاح قسم السماء والعالم، وتجمع الثالثة آراء «أبيقور» في الأخلاق.

۲ ـ مجموعتان من جوامع الكلم التي أوجز فيها «أبيقور» آراءه ونظرياته في أفرع مذهبه المختلفة. وتحتوي الأولى من هاتين المجموعتين على أربعين فكرة جوهرية والثانية على إحدى وثمانين فكرة وقد اكتشفت هذه المجموعة الأخيرة في سنة ۱۸۸۸ ـ وقد نشر الأولى منهما العالم الألماني «أوزنير».

هذا هو القدر من مؤلفات «أبيقور» وقد كتب غير ذلك كثيراً من

(۱) Diogene Laerce, livre cite, livre 10.

المؤلفات فقدت كلها ولم يصل منها حتى الآن شيء إلى أيدي المحدثين. ومن هذه الكتب كتابه الذي عنوانه: «عن الطبيعة» والذي بلغت أجزاؤه سبعة وثلاثين جزءاً ومن ذلك أيضاً: بضع رسائل في المنطق والأخلاق:

أما القسم الثاني فهو المصادر غير المباشرة فمنه:

١ - كتاب «لوكريس» الذي عالج فيه القسم الطبيعي من مذهب «أبيقور» مستنداً في دراسته إلى ما وصل إليه من النصوص الأبيقورية كما يقول.

٢ - شذرات متفرقة وصلت إلينا عن طريق المؤرخين كـ«ديوجين لا إرس» وأمثاله.

(ج) مذهبه

١ - أصوله الجوهرية وآثاره:

لم يكن «أبيقور» يطمع فيما طمع فيه «أفلاطون» و «أرسطو» من تأسيس الأنظمة السياسية، أو خلق قواعد تسير عليها الحكومات، أو تشريع الدساتير والقوانين، بل لم يكن يفكر البتة في الوطن وعظمته، ولا في الحكومة وسياستها وإنما كان همه هو أن يخلص النفس البشرية مما يحبط بها من مخاوف «ماوراء الطبيعة» وأوهامه، وأن يحقق لها ما يسميه بالحرية الأخلاقية، ويتلخص الغرض الأول في أن يتخلص الإنسان من المخاوف الثلاثة: الخوف من الآلهة والخوف من الموت والخوف من الجحيم. وقد حدد الغرض الثاني بتحرير الإنسان من الأخلاق الخرافية الثقيلة الاحتمال في رأيه وبالإجمال فقد كانت فلسفته لا تشتغل إلا بالفرد على حدة، وكانت تنحصر في الرمي إلى إبادة أوهام العامة وخرافات الجماهير التي خضع لها بعض الفلاسفة عند وضع نظرياتهم فكبلوا بها أفراد بني الإنسان وضيقوا عليهم الخناق من كل جانب.

ولهذا أحبه كثير من الناس وبادروا إلى اعتناق مذهبه الذي رأوا فيه طلائع

خلاصهم من الآلام والأوهام. وقد أطلقوا عليه لذلك اسم المنقذ أو المخلص وغالوا في الثناء عليه من أجل هذا الإنقاذ مغالاة شديدة، بل إن أحد هؤلاء المغالين وهو «لوكريس» قد رفعه إلى مرتبة الآلهة بعد موته بنحو مائتي سنة حيث قال ما نصه: «إنه كان إلهاً، نعم إنه كان إلهاً، ذلك الذي كان أول من كشفوا وسيلة الحياة التي يسمونها الآن بالحكمة، ذلك الذي بوساطة فنه أنقذنا من عاصفة، وأية عاصفة هي! ومن ليل، وأي ليل هو! لكي يثبت حياتنا في مقر هادىء أعظم الهدوء، ومنير أسطع النور»[1].

٢ ـ تعريف الفلسفة وموضوعها وأقسامها:

عرفت المدرسة الأبيقورية الفلسفة بأنها «النشاط العملي الذي يحقق السعادة في الحياة» ولا ريب أن السعادة التي قصدت إليها هي اللذة كما سيتبين ذلك من خلال أجزاء مذهبها. وإذاً فموضوع الفلسفة عندها هو كل ما له مساس بتحقيق هذه اللذة من قريب أو بعيد تحقيقاً عملياً. وبهذا تكون هذه المدرسة قد دانت النظريات الفلسفية العالية ورمتها بأنها غير محبوبة. وبعبارة أصرح تكون قد نزلت بالعقلية والخلقية البشريتين من إنسانيتهما إلى حضيض الحيوانية الزرية.

ولكن هذا النزول بالفلسفة لم يمنعها من أن تقسمها إلى المنطقيات والطبيعيات والإلهيات والنفسيات والأخلاقيات، وسنمر بكل واحد من هذه الأقسام موضحين نظرياته ومبادئه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

٣ ـ المنطقيات:

يضع «أبيقور» المنطق على رأس أقسام فلسفته، بل هو يعتبره مقدمة ضرورية لقسم الطبيعيات ولكن منطقه خاص به، فلا هو مشتمل على القضايا

---

(١) Biehier, livre cite, page 335.

العقلية المعقدة معنوياً والبالغة حد الدقة كمنطق «أرسطو» ولا على الجدليات النظرية المغالية لفظياً كمنطق «الرواقيين» وإنما كان عبارة عن قضايا بديهية بسيطة، مبنية كلها على الأجزاء المحسة فحسب ولهذا كان منطقه مفهوماً لدى جميع الناس وأقلهم معرفة واستنارة وكان ذلك مقصوداً، لأنه كان يكتب للعامة والجماهير أكثر مما يكتب للخاصة والمثقفين. وكان يرى أن كل ما في الكون من حقائق هو ما أتى عن طريق الحواس وحدها، وأن الحواس حين تدرك الأشياء تتصل بها اتصالاً صحيحاً لا يقوم دونه أي مانع. غير أن هذا الاتصال الذي بين الحواس والمدركات تارة يكون مباشراً كالذي بين حاستي الذوق واللمس ومدركاتهما، وأخرى يكون بواسطة، وهو ما بين الحواس الثلاث الأخرى ومدركاتها وعلى أي الأحوال فهو اتصال مادي وجودي لا أثر فيه للنظر ولا للفروض، وهذه الواسطة لا تنبعث من الحواس، وإنما هي تنبعث من الأشياء المدركة وتمر في الهواء مكونة جسماً وجودياً. أحد طرفيه يلامس الشيء المدرك والطرف الثاني يلامس الحاسة المدركة. ومن هذا التماس وحده يحدث الإدراك ويحدث وجود الحقائق لدى الإنسان.

وهذه الأجسام الموصلة منتشرة بكثرة في الهواء وهي ككل الأجسام الأخرى مكونة من ذرات صغيرة ويختلف امتدادها باختلاف ذراتها وباختلاف الأجسام التي انبعثت عنها، وظروف المدركات والحواس المدركة.

وكذلك التصورات الداخلية التي يسميها الناس خيالية هي على هذا النمط تماماً تنبعث ذرات من الأشياء الوجودية التي تدركها الحاسة الداخلية قبل الحواس الخارجية فيظن بعض الناس خطأً أنها لم توجد بعد، ثم تتجه هذه الذرات إلى الشخص الذي سينحل فتتغلغل إلى داخل ذاته، وهناك تلتقي بذرات أخرى فيحدث من هذا الاجتماع اتصال يشبه اتصال الحواس الخارجية بالمدركات وعن هذا الاتصال ينجم الخيال، وإذاً فكل إدراك داخلي أو خارجي راجع إلى الإحساس المادي المتماس بوساطة أجسام مادية، ولكن هذه الصورة أحياناً تمتزج بذرات أخرى أجنبية أثناء مرورها في طبقات الهواء إلى

النفس فتتشوه ويراها الخيال أو الحلم على غير حقيقتها الوجودية كما نرى أحياناً في المنام أو في الخيال صورة مخلوق أسطوري لا وجود له في عالم الواقع على صورته التي نراه بها.

أما التذكرات فهي تحدث من استيلاء الذرات الداخلية على الخارجية فإذا فرت منها حدث النسيان. وعند ذلك تصبح النفس في حاجة إلى القيام بعمل آخر مستقر يعيد إليها تلك الذكرى المفقودة، وذلك العمل هو قيام الذرات الداخلية بعملية استدعاء الذرات الخارجية، فإذا وفقت إلى رغبتها بعثت الذكرى من جديد. وبمقدار ما يكون من هذا التوفيق تكون الصورة الحديثة أقرب أو أبعد من الصورة الأولى.

٤ ـ وسائل المعرفة:

للوصول إلى المعرفة عند هذه المدرسة أربع وسائل، هي: الانفعال والإحساس والشعور السلفي والتأمل الذهني. وإليك تعريفات هذه الوسائل وتفاصيلها:

١ ـ الانفعال: هو مجموعة الشهوات والآلام، وهو إحدى وسائل المعرفة لأن اللذة تبعثنا على التفكير في سبيلها وتلهمنا ماهية معرفة هذا السبب. وكذلك الألم يدعونا إلى التفكير في منشئه وإلى البحث عن حقيقة علته، وهذا فضلاً عن المعرفة التي تنجم عن انطباع ذكريات اللذات والآلام في نفوسنا انطباعاً له على ثقافتنا نتائج غير قابلة للجحود.

وإذاً فالانفعال بفرعيه طريق واضحة من طرق المعرفة.

٢ ـ الإحساس: هو حالة سلبية تحدث لنا على أثر طروء تغير من حال إلى حال، وهو إحدى وسائل المعرفة أيضاً، لأنه يحدونا إلى التنقيب عن العلة الإيجابية التي عنها نشأ التغير الذي سبب هذا الإحساس، وهو وسيلة صادقة على شرط أن نبقيه في دائرته الطبيعية، وهي السلبية المطلقة، أما إذا نقلناه منها إلى المرتبة الإيجابية فقد عرضناه للخطأ، ومثال ذلك أننا حين نرى

على بعد برجاً مربعاً يخيل إلينا أنه مستدير، فإذا تركنا إحساسنا في حالته الطبيعية وهي السلبية حكمنا على البرج بأنه مستدير فحسب، وكان حكمنا صحيحاً إلى أن نقترب منه فنحكم بأنه مربع وأما إذا أخرجنا الإحساس عن فطرته كان حكمنا هكذا: إن البرج مستدير وسيظل مستديراً حتى بعد اقترابنا منه. ومن هنا يقع الخطأ في الأحكام، لأن التفكير المعلل إذ ذاك يشترط فيها، ونحن يجب أن نحترس من كل ما يشترك فيه التفكير المعلل من أحكام. وفوق ذلك فإن الإحساس حينئذ يصبح إيجابياً ونحن قد اشترطنا في صدق الإحساس أن يكون سلبياً.

٣ - الشعور السلفي: هو الصورة المطبوعة في الذهن من أثر المحسات، وهو وسيلة هامة من وسائل المعرفة، وذلك كأن ترى مثلاً فرساً للمرة الأولى فتنطبع في ذهنك صورته ثم ترى بعد زمن حيواناً على بعد، فتوحي إليك الصورة القديمة المطبوعة في ذهنك أن هذا الحيوان فرس، وبهذا الإيحاء وحده تصل إليك هذه الجزئية من المعرفة، ولولاه لظللت في كل مرة ترى فيها هذا الحيوان جاهلاً به حتى يعرفك معرف أنه فرس، وهذا الشعور السلفي صادق دائماً ما دام مؤسساً على صورة تحققت عند أخذها سلامة الحواس، وتثبت بعد هذا الأخذ صحة الموضع الذي سجلت فيه وهو الذاكرة وهذه الصورة عند الأبيقوريين مادية بحتة تسلك سبيلها إلى موضعها من الذهن إما بوساطة الحواس، وإما بوساطة ثقوب البدن الأخرى ولسنا نرى أنفسنا في حاجة بإزاء هذه المادية الغالية إلى أن نعلن أن هذه المدرسة تدين بمذهب الإسمية أو الاعتبارية إلى أبعد حدودهما.

٤ - التأمل الذهني: هو عقلي محض مؤسس على المنطق التجريبي ولا يتعلق بالحواس وهو آخر الوسائل. مثال ذلك:

أننا لا نستطيع أن ندرك الفراغ بحواسنا، ولكننا يجب علينا أن نجزم بأن الفراغ موجود، لأن الذي لا شك فيه هو أن الكون في حركة وأن الحركة مستحيلة مع عدم الفراغ، فهذا الحكم مؤسس على قضية منطقية ضرورية وإن

كنا لا نستطيع أن نثبته بالحواس. والتأمل الذهني لا يقل عما سبقه من الوسائل صدقاً وقرباً من الصواب على شرط أن يكون أساسه أبسط القضايا المنطقية وأكثرها بداهة.

هذا كله من ناحية وسائل المعرفة أما الأشياء التي تقع عليها المعرفة فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول المحسات القريبة، وهي كل ما تحسه عن قرب ونستطيع أن نجري عليه التجربة متى شئنا. والعلم المتعلق بهذا القسم يقيني. والثاني المحسات البعيدة، وهي كل ما نحسه ولا نملك إجراء التجربة فيه لبعده عن متناول قدرتنا، وذلك مثل الموجودات السماوية من: كواكب وأفلاك والعلم المتعلق بهذا القسم ظني لغيبة التجربة الضرورية لليقين عن هذه المدرسة والقسم الثالث ما لا يحس بالحواس الخارجية. وهو كل ما تسلك ذراته إلى الروح سبيل المسام الجسمية، لا سبيل الحواس، فتتصل به الروح مباشرة لا عن طريق الإحساس الخارجي كغيره، والعلم بهذا القسم يقيني

٥ ـ الطبيعيات:

لا يوجد في رأي «إبيكور» قوة عاقلة مسيّرة للعالم كما رأى «أناجزاجور» ولا مبدع أنشأه كما رأى «أفلاطون» ولا محرك يقوده كما قال «أرسطو» وإنما الكون عنده عدد من الذرات التي لا تتناهى، ولا ترى ولا تقبل الانقسام رأساً إلى أسباب الظواهر الطبيعية، وهو لهذا كان يسخر من الفلكيين الذين كانوا يضطربون من كسوف الشمس وخسوف القمر ويعزون ذلك إلى تأثيرات الآلهة، فكان يصرح بأنه ما دفعهم إلى هذا الخوف الموهوم إلا جهلهم بما في هذه الظاهرة وعللها الطبيعية ولو أنهم عرفوا هذه العلل. لنجوا من هذه المخاوف الخرافية فمثلاً علة كسوف الشمس ـ فيما يرى ـ هي إما تعرض القمر بينها وبين الأرض، وإما قيام جسم آخر غير مرئي بين الشمس وبين الأرض، وإما حركة انطفاء طبيعية تطوف بالشمس كلما وجدت علتها. وعلى أي الأحوال فلا توجد رابطة بين هذه الظاهرة وبين الآلهة.

وكان «أبيقور» يرى - كما رأى أناكيماندر من قبل - وجود عوالم كثيرة غير عالمنا هذا مؤلفة من الذر الذي لا يتناهى، وشاغلة بعض الخلاء الذي لا يتناهي. وكان يقول بما قال له معاصره ومن سبقوهم من الفلاسفة والفلكيين من أن الأرض هي المركز الرئيسي للأفلاك في عالمنا هذا.

٦ - الإلهيات:

يرى «أبيقور» أنه لا أثر في هذا العالم إلا للذر والفراغ والمصادفة، وأن الإنسان مهما نقب في هذا الكون فإنه لن يعثر على أي أثر للآلهة وإذاً، فلا فائدة البتة من الآلهة، لأن اجتماعات الذرات تبقى ما دامت قابلة للبقاء فإذا انمحت منها هذه القابلية بسبب ظرف من الظروف حدث التفكك حالاً ولهذا لم يكن عالمنا الحاضر إلا اجتماعاً متيناً لا يزال النجاح حليفه وأن العلة الوحيدة في وجود النظام في بعض الأشياء هي زوال عدم النظام من هذه الأشياء، وهذا الزوال يقع من نفسه. وفوق ذلك، فإن دراسة الطبيعة، وخواص الأجسام، ومظاهر الكون وتتبع التاريخ البشري لا تنتهي بنا - في رأيه - إلى الآلهة كعلة لوجودنا، بل لا تدلنا على أن لهم أية صلة بنا من خلال هذه التصريحات وأمثالها يظهر للباحث الإلحاد جلياً في تعاليم هذه المدرسة ولكنه إذا درس النصوص الواردة في هذا الشأن من جهة، ودقق النظر في بقية أجزاء المذهب من جهة أخرى، تبين له أن «أبيقور» يقول بضرورة وجود الآلهة لأن فكرة الألوهية موجودة في رؤوس الناس، وأنت تذكر أن «أبيقور» صرح في قسم المنطق بأن الخيال الوهمي لا وجود له وبأن كل فكرة حقيقة وأن أية فكرة لم تخطر لصاحبها إلا عن طريق إحساس حقيقي بوساطة الحاسة الداخلية ولو في حالة النوم. ولا يمكن أن تتصل الحاسة إلا بما هو موجود فعلاً، وإن لم تعترف الحواس الخارجية بوجوده. وإذاً، فالآلهة موجودون، لأن الإنسان فكر فيهم أو رآهم في أحلامه، ولكن هؤلاء الآلهة هم عنده عالم مؤلف من موجودات تختلف مع البشر في مادتها، لأنها مكونة من ذرات لطيفة شفافة ناعمة

الملمس. وكما يختلف الآلهة عن البشر في المادة يختلفون عنهم في أساليب الحياة فلا ينامون مثلهم لأن النوم قد تتخلله أحلام مزعجة والآلهة لا ينزعجون ولا يضطربون وهم يأكلون من طعام خاص بهم، لأن طعام البشر لا يتفق مع طبيعتهم، وهم يتكلمون فيما بينهم باللغة الإغريقية، إذ هي وحدها الجديرة بمقامهم.

وهؤلاء الآلهة عنده لا ينشغلون بهذا العالم البتة، ولا يكلفونه بطقوس دينية، ولا بأوامر اجتماعية، ولا يطلبون منه تضحيات وقرابين. وبالإجمال لا صلة بينهم وبين هذا الكون، وإنما هم يعيشون في الخلاء الذي بين العوالم سعداء مغتبطين لا ينغصون أنفسهم بآلام هذا العالم وأحزانه.

٧ ـ النفس:

لا يؤمن «أبيقور» بأن هناك شيئاً وراء الطبيعة يقال له النفس، وإنما توجد في رأيه حياة فعلية تنشأ من اجتماع الذرات، وهذه الحياة مصحوبة في الإنسان بروح طبيعية مادية تنشأ في الجسم، وتقوى بقوته، وتضعف بضعفه، وتهلك بهلاكه، غير أن الذرات التي تتألف منها هذه الروح الإنسانية ليست كثيفة خشنة كذرات الأجسام، وإنما هي ذرات لطيفة ناعمة مستديرة دقيقة خفيفة وهي من أربعة عناصر مختلفة: النار والهواء والريح، والعنصر الرابع يدعى بالجوهر المفكر، وهذا العنصر الأخير الذي يقود الحياة العقلية في الإنسان أما عنصر الهواء فهو جوهر الهدوء فيه، وأما عنصر النار فهو جوهر الشجاعة وأما عنصر الريح فهو جوهر الخوف، وهذه الثلاثة الأول توجد في الإنسان والحيوان وأما الرابع فلا يوجد إلا في الإنسان وحده. وقد يتغلب عنصر من العناصر الثلاثة على الإثنين الآخرين في حيوان من الحيوانات، فيظهر أثر هذا التغلب جلياً في ذلك الحيوان كما تغلب عنصر النار في الأسد، وعنصر الريح في الظبي وعنصر الهواء في الثور فكان الأول مثال الشجاعة والثاني مثال الجبن، والثالث مثال الهدوء، وصلة الروح بالجسم هي التي تمكنها من أداء مهمتها. وعندما تنعدم

هذه الصلة تتحلل الروح وتتلاشى وتتفرق ذراتها شذر مذر وعند «أبيقور» أن ذرات العناصر الثلاثة التي يشترك فيها الحيوان مع الإنسان منتشرة في جميع الفراغات الموجودة بين ذرات البدن. أما ذرات العنصر الرابع فمقرها الصدر.

٨ ـ الأخلاق:

قلنا فيما تقدم: إن إبيكور قد سجل أخلاق مدرسته في إحدى الرسائل التي بعث بها إلى أنصاره، والآن نقول: إن هذه الرسالة قد احتوت على المبدأ الآتي وهو أن غاية كل حي اللذة، وأوضح الأدلة على هذا أن الحيوان مدفوع بغريزته إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من اللذة وإلى الفرار من الألم. ولما كانت طبيعة الإنسان تشبه طبيعة الحيوان، فقد وجب أن تكون اللذة مرمى الجميع، وأن تكون محاولة إبعاد الإنسان عن هذه اللذة هي محاولة لإقصائه عن طبيعته، وهذه المحاولة إما تفشل، وإما أن تنتج شقاء هذا المقصى عن غريزته. وفوق ذلك، فإن الإنسان لا يصل إلى مرتبة الحكمة إلا بعد شعوره بالهدوء التام، وهذا الهدوء لا يتحقق إلا بخلو الجسم من الآلام والروح من الاضطرابات وهذا الخلو لا يتيسر إلا بتحقيق اللذتين: السلبية التي هي عدم الإحساس بالألم في حال السكون، والإيجابية التي هي الشعور بالسرور في حالة الحركة.

على هذا المبدأ تأسست الأخلاق «الأبيقورية» وهو مبدأ جلي صريح في جعل اللذة الجسمية غاية الحياة ومرماها، ولكنه صريح أيضاً في أن اللذة إذا وصلت إلى حد إحداث اضطراب الجسم أو في الروح انقلبت رذيلة، غير أن خصوم «أبيقور» السيئي النية قد اتخذوا من هذا التصريح مستنداً لرميه في أخلاقه النظرية بأنه قال اللذة الحيوانية التي لا تقف عند حد، وفي أخلاقه العلمية بالدعارة والمجون، ثم شنوا عليه الغارة وأحاطوه بسياج سميك من التهم والمثالب أما الخصوم النزهاء مثل «سينيك الرواقي» و «فرفريوس الإسكندري» وغيرهما فقد اعترفوا بأن «أبيقور» كان في حياته العملية قنوعاً فاضلاً، وهؤلاء الخصوم قد دافعوا عن هذه الحياة العملية دفاعاً مجيداً.

وفي الحق أن التوفيق عسير بين حياة «أبيقور» العملية التي يحدثنا عنها «سينيك» و «فرفوريوس» وبين نظرياته الأخلاقية التي يقرر فيها بصريح العبارة أن اللذة التي يجعلها غاية الحياة هي اللذة الجسمية الخالصة التي يدعوها في غير حياء بلذة البطن، وأما ما ادعاه السيربينيون من اللذائذ الروحية فوهم باطل وهو يؤيد هذا الرأي متهكماً من خصومه أنصار اللذة الروحية بقوله: «أنا لا أستطيع أن أدرك الخير إذا ألغيت من الحياة لذائذ: الذوق والسمع والنظر والمتع الجنسية»[1] ومن ذلك قوله أيضاً: «بدون شك يوجد سرور في نفسي، ولكن هذا السرور لا يكون أبداً إلا من ذكريات ماضي اللذائذ الجسمية ومستقبلها وكذلك جميع المسرات التي يخيل إلى الناس أنها نفسية خالصة، هي كلها مادية أو راجعة إلى نتيجة مادية، فمثلاً لا يشعر الإنسان في الصداقة بأي سرور إلا إذا تمثل في الصديق أنه يشبه تعهداً بالأمن أو نوعاً من الضمان ضد الألم[2] ومثل ذلك العدالة هي فضيلة، لأن عليها تبنى علاقات الناس التي بسببها يتمكنون من دفع المتاعب وجلب المسرات والاعتدال فضيلة لأنه يوقف اللذات عند الحد الذي إذا تعدّته أنتجت ألماً، وإذا وقفت عنده أحدثت سروراً[3]». أو قوله:

«ليس للروح - إذا وجدت - عمل إلا التلذذ بماضي اللذات والاستمتاع بحاضرها والتفكير في الأمل في اللذائذ المقبلة».

ولهذا هو يمقت كل تفكير في ماضي الآلام، وكل تشاؤم يجر إلى التفكير في المتوقع منها في المستقبل ويعده خروجاً بالروح عن طبيعتها.

ومما ينبغي أن يعرف في مذهب «أبيقور» هو أنه كان يفضل اللذة الطويلة على القصيرة والكثيرة على القليلة. والتي لا تكلف صاحبها تعباً قبلها ولا بعدها على التي تكلفه، وهو لهذا أعلن أفضلية اللذة السلبية على اللذة

---

(١) Diogène Laerce, livre cite livre 10, page 6.

(٢) Brehier livre cite page 357.

(٣) Janet et seailles, Histoirede la Philoophie page 975.

الإيجابية التي كان السيرينيون يقولون بها. في ذلك يقول ما معناه: لكي نعرف الفرق بين اللذتين: السلبية والإيجابية يجب أن ننظر إلى الإنسان قبل أن تفسد المطامع فطرته، فإننا لنشاهد أنه لا يتطلع إلى شيء إلا إذا أحس بالحاجة إليه فإذا انتهت حاجته كف عنه واكتفى باللذة السلبية فالطفل مثلاً إذا شعر بالجوع والعطش طلب الطعام والشراب، وإذا انقطع الجوع والعطش عاد إلى سعادته الهادئة التي تفوق لحظات الأكل والشرب نفسها، لأنها خالية من الهياج الذي يصحب حتماً اللذة الإيجابية. وهذه النظرة إلى الطفل تعلمنا أن أعلى درجات اللذة التي حددتها الطبيعة هي إبادة الألم لا أكثر ولا أقل، فمثلاً وسائل إزالة ألم الجوع قد تختلف كثيراً، ولكن الذي لا يختلف أبداً هو أن اللذة ستبقى دائماً منحصرة في إزالة ألم الجوع، وإذا تقرر ذلك استطعنا أن نحدد درجات اللذات، مستعينين في هذا التحديد بذلك النبراس الذي وضعته الطبيعة، وهو جعل زوال الألم مثلاً أعلى للذة، وهذه اللذات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول اللذائذ الطبيعية الضرورية وهي الأكل والشرب والنوم. الثاني اللذائذ الطبيعية الكمالية، مثل الأطعمة الفاخرة والمشروبات اللذيذة والمتع الجنسية والزواج والأبناء وما شاكل ذلك. الثالث اللذائذ التي ليست طبيعية ولا ضرورية كلذة المجد والشهرة والغنى، والفيلسوف يستطيع أن يكتفي بالأول فقط، لأن كسرة خبز وجرعة ماء تجعلانه يقاسم «زوس» سعادته وهناءه، أما القسمان الثاني والثالث فهما جديران بأن يجرا عليه الاضطرابات. ولهذا يحسن أن يتخلى عنهما بتاتاً.

ولسنا ندري ما هو السلوك العملي الذي يسلكه «أبيقور» بأزاء القسم الثاني من اللذائذ. أما القسم الثالث، فنحن نعلم عن طريق «سينيك» و «فرفريوس» كما أسلفنا أنه كان قنوعاً، وأنه لم يحاول الغنى في حياته قط وأنه كان يعاف المناصب الحكومية على اختلاف ألوانها، وأنه كان يعلل هذه الخطة بأن المناصب تحدث حتماً اضطراب النفس من جهة أو تلجىء صاحبها إلى ارتكاب جريمة النفاق في إرضاء الرؤساء والجماهير من جهة أخرى، وهو

في هذا يقول: «إن من حظي أن لم أختلط يوماً باضطراب الحكومة، وأن لم أحاول قط أن أرضي الشعب، لأن الشعب لا يفهم ما أعرف، ولا يتفق معي فيه، ولأنني أيضاً أجهل ما يتلاءم معه.

وقد احتفظ «أبيقور» بهذه السعادة في نفسه حتى مات بالرغم من ألم العلة المبرح الذي عاناه زمناً طويلاً من حياته، لأنه كان يعتقد أن الإنسان لا يجدر باسم الحكيم إلا إذا جاهد عملياً ضد الأمراض والآلام والمتاعب القاسية وكان أثناء هذا الجهاد مغتبطاً سعيداً. أما أولئك المتشائمون المحزونون الذين يتمنون الخلاص من الحياة لما فيها من شقاء وتنغيص، فهم في رأيه لا يرتفعون درجة واحدة على أولئك الموسوسين من العامة والجهلاء الذين يشقون أنفسهم بالخوف من عذاب جسماني خرافي فيما يسمونه بالعالم الآخر تلك الخرافات التي أبطلتها نظرية الذرات تمام الإبطال من كل ما تقدم يتبين أن آراء «أبيقور» في الأخلاق النظرية مسفة وضيعة ترمي إلى إنزال الإنسان من عرش أنانيته إلى مستوى الأنعام فتعتبر المثل الأعلى للحيوان مثلاً أعلى للإنسان، وتجزم بأن ما كان غاية للأول وجب أن يكون غاية للثاني، وهذا منتهى الضعة والابتذال ولكن قوماً من القدماء والمحدثين الأوروبيين قد دافعوا عن «أبيقور» دفاعاً واهناً متخاذلاً فعزوا إليه أنه كان يقدم اللذة الروحية على اللذة الجسمية وقد اندفع وراء أولئك الغربيين بعض المصريين فنسبوا إلى «أبيقور» تقديم اللذة الروحية على اللذة الجسمية ولو أن هؤلاء وأولئك تأملوا قليلاً في الجزئيات الأخرى من مذهبه، ورأوا هذه المادية التي تكتنفه من أوله إلى آخره في الألوهية والنفس ووسائل المعرفة والمنطق. لجزموا بأنهم حين يعزون الروحية إلى «أبيقور» إنما يسيرون في طريق لا يتفق مع المنطق في شيء.

٩ ـ تأثر الإبيقورية بما قبلها من المدارس:

إن أهم ما يلاحظه دارس فلسفة «أبيقور» أولاً هو أثر «ديمقريطس» الواضح

فيها لأن «أبيقور» بنى فلسفته كلها على أساس نظريتي «الذر والفراغ» المادتين اللتين هما العنصران الجوهريان لمذهب «ديمقريطس» وتعرف نظرية الذرات هذه بنظرية العوالم الكروية التي لا تتناهى وهي تؤدي إلى نبذ القول بخلق الآلهة للكون وتأثيرهم فيه، وهذا التأثير جاء للمدرسة الإيبيكورية عن طريق «نوزيفان» تلميذ «ديمقريطس» وأستاذ «أبيقور».

١٠ ـ نبذة عن مذهبه:

ولد أبيقور في ساموس عام ٣٤٢ ق.م. ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من تأسيس زنيون للرواق حتى أن المدرستين منذ البداية ستة قرون. ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق.م والفلسفة الأبيقورية هو الذي أسسها وهو الذي كملها وليس هناك أبقوري لاحق أضاف أو غير الكثير في المعتقدات التي وضعها مؤسس المدرسة.

والمذهب الأبيقوري موغل أكثر في الناحية العملية عن الرواقية. بالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الأخلاق فإن ما أسبغه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بمعيار الحقيقة وطبيعة عالم النفس وما إلى ذلك أظهر اهتماماً أصيلاً بهذه الموضوعات حتى لو كان اهتماماً تابعاً. ولقد قسم أبيقور بالمثل مذهبه إلى المنطق (الذي سماه القوانين) الفيزياء وفلسفة الأخلاق، ومع هذا فإن فرعي التفكير الأولين تابعهما بإهمال واضح وبعدم عناية. وواضح أن المجادلات الرواقية تتعب أبيقور، مذهبه خفيف وضحل، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة. وقال الرياضة لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة. المنطق أو علم القوانين يمكننا أن نهمله تماماً حيث لا يحتوي على أية أهمية ومن ثم ننتقل دفعة واحدة إلى الفيزياء.

٨ ـ الفيزياء:

لا تهم لفيزياء ابيقور إلا من نقطة واحدة هي قوتها على طرد الخوف الخرافي من عقول الناس. وذهب إلى أن كل دين مجاوز للطبيعة إنما يؤثر في الناس من جانبه الأكبر استناداً إلى الخوف، فالناس يخافون من الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصص المتعلقة بما يعقب الموت. وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الأسباب الرئيسية لتعاسة الناس. فإذا حطمنا الخوف فإننا نكون قد حطمنا على الأقل المعوق الرئيسي للسعادة الإنسانية. ولا نستطيع أن نفعل هذا إلا بمذهب ملائم من الفيزياء. وما هو ضروري هو أن نكون قادرين على اعتبار العالم قطعة من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية فحسب دون تدخل كائنات مفارقة للطبيعة وحيث يكون الإنسان حراً في أن يجد سعادته بالكيفية وفي الوقت الذي يشاء دون أن ترعبه غيلان الديانة الشعبية. فبالرغم من أن العالم مدبر آلياً يرى ابيقور ـ على عكس الرواقيين ـ أن الإنسان يملك الإرادة الحرة، ومشكلة الفلسفة هي تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة في عالم مدبر آلياً. لهذا فإن ما يتطلبه هو فلسفةٌ آلية خالصة. وكان اختراع مثل هذه الفلسفة بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع ترقيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يمتلك صفاتها الضرورية، ولهذا تعب في الماضي وسرعان ما وجد ما يرده في النزعة الذرية عند ديمقريطس، وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة تلائم أغراضه تماماً والروح البراجماتية التي يختار بها عقائده لا على أية أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتياجات الذاتية والرغبات الشخصية. وكان هذا علامة على ذلك العصر. وعندما تعد الحقيقة شيئاً يمكن للناس أن يقيّموه وفق احتياجاتهم الحقيقية والخيالية لا وفق أي معيار موضوعي فإننا نكون قد تقدمنا على الدرب المفضي إلى الإنهيار، لهذا آمن ابيقور بالنزعة الذاتية عند ديمقريطس (برمتها) أو مع تعديلات طفيفة. وكل الأشياء مكونة من الذرات والخلاء ولا تختلف الذرات إلا في الشكل والثقل لا في الكيف وهي

تسقط في الخلاء. وبفضل الإرادة الحرة تنحرف عن مسارها في سقوطها ومن ثم تتصادم مع غيرها. وهذا اختراع من جانب ابيقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل أي جانب في مذهب ديمقريطس.

ويمكن أن نتوقع من أبيقور ألا تكون تعديلاته تحسينات وفي الحالة الراهنة، فإن نسبة الإرادة الحرة للذرات يؤثر تأثيراً عكسياً على التماسك المنطقي للنظرية الآلية. ومن تصادم الذرات تظهر حركة دوامة منها يظهر العالم. وليس العالم فحسب بل كل ظاهرة فردية إنما يجري تفسيرها آلياً وتستبعد النزعة الغائية بصراحة. وعلى أية حال لم يكن ابيقور مهتماً بأن يعرف العلل الجزئية المحددة للظاهرة، ويكفي في نظره التأكد أن الذي يحددها ككل هو العلل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة.

والنفس مؤلفة من الذرات التي تتناثر عند الموت، وليس هناك تفكير في حياة مستقبلة، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت، والخوف من حياة أخرى. أن الموت ليس شراً. ولو كان هناك موت فلن نكون موجودين، وإذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت، وعندما يأتي الموت فلن نشعر به أليس هو نهاية كل شعور وكل وعي؟ وليس هناك سبب يدعونا للخوف الآن مما نشعر به عندما يأتي.

وبعد أن تخلص ابيقور من الخوف من العقاب في الحياة الأخرى فإنه يشرع في التخلص من الخوف من تدخل الآلهة في هذه الحياة وربما نتوقع من ابيقور أن يعتنق الإلحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنه ينكر وجود الآلهة، بل بالعكس إنّه يؤمن بوجود عدد لا متناهٍ من الآلهة وهم على هيئة الإنسان لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال كلها، وهي تختلف في الجنس وهي تأكل وتشرب وتتحدث اليونانية. وتتألف أجسامها من جوهر يشبه النور. ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فإنه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبها ما تبثه من مخاوف فهي تعيش في الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنعمة. وهي لا تتدخل في شؤون العالم لأنها سعيدة سعادة كاملة.

فلماذا تثقل عاتقها بأثقال ذلك الذي لا يعبأ بها؟ وحياتهم هي حياة الفرح الذي لا يكدره شيء بالمرة.

«خالدون منذثرون بالقوى
لا يحتاجون لعون على الإطلاق
وهم سادة على جميع السادات اللا مثمرة
وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة»[1]

لهذا فإن الإنسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الآلهة ليس أمامه من حب سوى أن يعيش سعيداً بقدر ما تطيق حياته القصيرة على الأرض. ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير إلى ما يهم حقاً ألا وهو فلسفة الأخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الإنسان في حياته.

٩ ـ فلسفة الأخلاق:

إذا كان الرواقيون هم الخلفاء العقليين الكلبيين فإن للأبيقوريين علاقة مماثلة بالقوريناثيين. فهم مثل أريشيبوس أسسوا الأخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لأنهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونبالة عما عرف القوريناثيون أن اللذة وحدها هي الغاية في ذاتها. إنها الخير الوحيد، والألم هو الشر الوحيد لهذا فإن الأخلاقيات هي نشاط يدر اللذة. إنّ الفضيلة لا قيمة لها في ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التي تصاحبها.

هذا هو الأساس الذي يستطيع أبيقور أن يجده أو يرغب في أن يجده من أجل النشاط الخلقي. وهذا هو المبدأ الأخلاقي الوحيد. وتتألف بقية الأخلاق الأبيقورية من تفسير فكرة اللذة. أولاً إن أبيقور لا يقصد باللذة ـ كما يفعل القوريناثيون ـ مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية. إنه يقصد اللذة التي تدوم حياة كاملة، حياة سعيدة. ومن ثم لا تسمح لأنفسنا بأن نكون سجناء

---

(١) الشعر للشاعر البريطاني المعاصر سوينبرن.

أية لذة أو رغبة جزئية. يجب أن نسيطر على شهواتنا، بل يجب أن ننفض عن اللذة إذا كانت ستفضي في النهاية إلى ألم أكبر، وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قادمة أكبر.

ثانياً: ولهذا السبب نفسه يعد الأبيقوريون اللذات الروحية والعقلية أكثر أهمية تكثر من لذات الجسم، فالجسم لا يشعر باللذة والألم إلا عندما يدومان والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة ولا استباقاً معرفياً. والعقل هو الذي يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والآلام قوة هي تلك الخاصة بالتذكر والتوقيع، واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط. لكن توقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة. ومن ثم فإن ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادىء غير مضطرب، لأن لذات الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة. والأبيقوريون - مثل الرواقيين - ينادون بضرورة التفوق على الآلام الجسمانية والظروف الخارجية. ولهذا فإن الإنسان لا يجب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي، بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته. والحكيم يستطيع أن يكون سعيداً حتى وهو في كرب جسماني وذلك لأنه يمتلك في هدوء نفسه الداخلي سعادة تفوق كل ألم جسماني. ومع هذا فإن اللذات البريئة للإحساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع بأي شيء يستطيعه بدون ضرر. ويضع الأبيقوريون ثقلهم - من بين كل اللذات العقليّة - على الصداقة. ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كل شيء جماعة من الأصدقاء.

ثالثاً: «يميل المثال الأبيقوري في اللذة بالأحرى إلى التصور السلبي لا الإيجابي له. فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما يستهدفون إثارة المشاعر، إنّ اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثالهم، بل هم يستهدفون بالأحرى الغيبة السلبية الألم ويستهدفون الهدوء والسكينة التامة وإراحة الروح وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق. وكانت نظراتهم للعالم مغلفّة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة لأنّ السعادة الإيجابية بعيدة عن متناول الفانين. وكل ما يستطيع أن

يأمل فيه الإنسان هو تجنب الألم والعيش على القناعة الهادئة.

رابعاً: لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات وإشباعها المترتب، فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة، فهذا يعقد الحياة دون أن يضيف إليها السعادة. ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الإمكان ولقد عاش أبيقور نفسه حياة بسيطة ونصح أتباعه أن يسيروا على نهجه. ويقول أن الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس رب الأرباب نفسه في السعادة. وغالبية الاحتياجات الإنسانية والتعطش للشهرة غير ضروري وهي بلا جدوى.

وأخيراً فإن المثال الأبيقوري رغم أنه لا يتضمن أية نبالة سارية. فإنه لا يتضمن مع هذا أية أنانية. فقد ظهر حب شغوق أريحي عند هؤلاء القوم. وهم يقولون أن ما هو باعث اكثر على اللذة عمل فعل مليء بالشفقة عن تلقي الشفقة. وليس هناك إلا قليل من صلابة الأبطال في هؤلاء الفلاسفة الذين هم أشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة ومحبوبة في النزعات الأخلاقية اللطيفة عندهم.

١٠ ـ أبيقور: فيلسوف كُرم وأسيء فهمه كثيراً

صوت: في الجزء الأول من كتاب «غرغنتوي» يروي لنا الأديب الفرنسي الساحر فرنسو رابليه، رواية غريبة تدور حول «دير تيليم». فهذا الدير الخيالي موئل طائفة دينية شعارها «افعل ما تشاء» ولعل القاعدة الوحيدة التي ينبغي التقيّد بها في هذا الدير هي عدم التقيد بأيّ قاعدة.

ويقضي النظام بألا يخلو الدير من ساعة تذكر أحداً بمواعيد الصلاة أو تأدية واجب. وبدلا من الالتزام أو التعهد بالنذور الثلاثة: الطهارة، الفقر، والطاعة، فإن رهبان هذا الدير وراهباته يسمح لهم بأن يتزوجوا، ويكدسوا

المال، ويعيشوا على هواهم متحررين من كل شيء. أما أبواب هذا الدير فستوصد إلى الأبد في وجه «المتعصبين والمرائين، والمحامين، والقضاة، والتجار، والمصرفيين، والسكارى والكذابين، والجبناء، والمخادعين، واللصوص».

ومن جهة ثانية سيكون هذا المكان المنزل المناسب «لكل ذوي الأرواح النبيلة التي تسعى وراء المزاح واللهو المفعمين بالحياة» الرجال الذين يحبون المتعة، والنساء اللواتي يستطعن توفيرها ـ وهل النساء المرحات، الظريفات، الأنيقات، الصبايا، الحسناوات، اللطيفات الماهرات، المحبوبات، الناضجات، الذكيات، الساحرات، اللائقات، الجامعات لكل المزايا المحببة من بنات حواء... هؤلاء هم الأعضاء الذين ينبغي أن يتألف منهم سلك هذه الطائفة الدينية ذات طابع «الاستهتار الورع» فإن اهتمامهم الأوحد هو نبذ حياة الغد غير الأكيدة، والاهتمام بحياة اليوم الأكيدة.

إن هذا الدير «دير تيليم» الذي رسمه أبو الظرف والفكاهة في فرنسا، رابليه، لهو رسم كاريكاتوري لحديقة أبيقور أو لدير المتعة الشهير الذي أنشأه أشد فلاسفة الإغريق كآبة وحزناً، أبيقور. ولقد كانت حديقة أبيقور، كدير تيليم، ملتجأ دينياً. ولم تكن، في حال من الأحوال، مرتعاً للفساد والمجون، أليس كذلك، أيها المفكر الكبير؟

أبيقور: بالطبع! وعلى النقيض كانت حديقتي، حديقة أبيقور، مكاناً للتأمل الهادىء.

صوت: الواقع، يا سيدي أن كلمة أبيقوري هي من أكثر الكلمات التي أسيء تفسير معناها في اللغتين الفرنسية والإنكليزية.

أبيقور: بربك أيها السيد، ماذا تعني هذه الكلمة في هاتين اللغتين اللتين ذكرتهما؟ يشوقني أن أعرف ذلك...

صوت: إن الأبيقوري في يومنا هذا يعني الشخص المرهف الذوق في

الطعام والشراب، وذاك الذي ينغمس في الملذات الحسية.

أبيقور: يا لهذا التشويه الفظيع! فالمذهب الأبيقوري الأساسي كما لا يخفى عليك يا سيدي، يقول بأن المتعة هي الخير الأسمى، والفضيلة هي وحدها مصدر المتعة.

صوت: أعرف ذلك، ولكم هو بعيد عن الأبيقورية ذاك الذي يتعلق بأهداب الوصف الأول المشوّه لمذهبك وتعاليمك. فأنت النبي الذي أسس ديانة تقوم على متع العقل والفكر. ولعلها إحدى نكات القدر أن يقترن رمز النهم والشره باسم أشهر الزهّاد والنساك في العالم القديم. فأنت، يا أبيقور، كنت أقل الناس أبيقورية بالمعنى الحديث المشوه الذي ذكرناه... فلنستعرض معاً، إذا شئت سيرتك وتعاليمك في هذا العجالة...

أبيقور: كما تشاء، ولعلنا نجلو من هذا الاستعراض الكثير من الالتباس، ونزيل بعض التشويه الذي علق بالأذهان.

صوت: لقد أبصرت النور من جزيرة ساموس سنة ٣٤٢ قبل الميلاد، وسط الاعتداء المقدوني على حرية اليونان. وكان والدك، المعلم الأثيني، قد زرع في نفسك كرهاً شديداً للظلم والطغيان. وكانت والدتك تدعي معالجة الأمراض النفسية وذلك ببيع الصلوات والتعاويذ والطلاسم السحرية للمرضى. وكنت في طفولتك مكرهاً على مرافقة والدتك في تنقلاتها من منزل إلى آخر لبيع هذه الأدوية.

أبيقور: وهكذا اكتسبت الكره الشديد للخرافات!

صوت: وأظهرت في سن مبكرة اهتماماً بدراسة الفلسفة. ويروى أنك لما كنت في الثامنة عشرة من عمرك قال أستاذك ذات يوم وهو يحاول شرح كيفية خلق الكون: «إن كل شيء جاء من الهيولى، أو التشوش!»

أبيقور: وقد قلت له إذ ذاك أن ما يقوله صحيح، ولكن سألته من أين أتت الهيولى، وما أصلها؟ فأجابني «لست أدري ولا أحد يدري». وعندئذٍ قررت أن

يكون شغلي الشاغل معرفة الحقيقة وأصل الهيولى التي كانت بدورها، أصل الكون، أو بمعنى آخر المادة اللامتشكلة المفروض أنها سبقت وجود الكون.

صوت: في الثامنة عشرة هبطت أثينا، وكانت في فترة غليان وكان حاكم أثينا الذي عينه الإسكندر النموذج المثالي للديكتاتور في العالم القديم، وفي العالم الجديد كذلك. وفي سبيل تحطيم الروح الديمقراطية التي كانت منتشرة في الولايات الإغريقية، قام بعملية تبديل بين سكان البلدان المحتلة، طارداً الرعايا الأصليين الثائرين في نظره ليحل محلهم المستعمرين المقدونيين وفي جملة اللاجئين الذين انتزعت أملاكهم وشردوا من منازلهم كان ذووك.

أبيقور: لقد اضطر أهلي إلى الفرار إلى آسيا الصغرى، حيث لحقت بهم بعد إقامة قصيرة في أثينا، وقد حاولت أن أنسى كابوس الحياة الثقيل المزعج بحلم الفلسفة الهادىء. وفضلاً عن سعيي القديم الحثيث وراء معرفة أصل الهيولى، كانت لدي رغبة لإيجاد مخرج من هذه الهيولى!

صوت: وهل وجدت سبيلاً إلى ذلك؟

أبيقور: كلا، لم أجد سبيلاً إلى ذلك لا من خلافات السياسة والهيولى، ولا من غياث اللاهوت. إلا أنني وقعت على بعض المبادىء الفيزيائية والميتافيزيقية أعانتني على إنشاء واحة سلام لنفس وسط رمال الوجود السريعة الدوران. فلما أثريت بهذا الاكتشاف، عدت إلى أثينا وابتعت منزلاً وحديقة في بعض الضواحي، وأنشأت أكاديمية في الهواء الطلق لتعليم الفلسفة.

صوت: على غرار أكاديمية أفلاطون، أليس كذلك؟

أبيقور: تماماً! وكانت هذه الأكاديمية مختلطة، أي إنّ التعليم فيها كان للذكور والإناث، وكانت الصفوف مشرعة الأبواب أمام جميع الطبقات، حتى طبقة العبيد الارقاء وبائعات الهوى. ذلك أنه ليس ثمة تمييز طبقي في مملكة المعرفة.

وكنت، كأستاذ، أعيش مع تلاميذي في هذه الأكاديمية على صعيد من

المساواة، والألفة، والاحترام المتبادل.

صوت: وكما كان متوقعاً، فقد انتشرت الشائعات والثرثرة في أرجاء أثينا عن المجون والفساد والحفلات الحمراء الصاخبة في «حديقة أبيقور».

أبيقور: ولكن الواقع أنه لم تكن هناك أي أسس لمثل هذه الثرثرة. فقد كانت حياة هؤلاء الأكاديميين أبعد ما تكون عن الصخب والفساد والنهم! حتى أن بإمكاني القول والتأكيد أنهم كانوا شديدي التقشف. فقد كان طعامهم يقتصر على الخبز والماء وحسب، وفي مناسبات خاصة وقليلة، كانوا يتناولون شيئاً من النبيذ، وكانت الجبنة من الكماليات الغذائية ولا يأكلونها إلا في الأعياد. وعلى ذلك كانت الأطعمة الفاخرة محرمة في الأكاديمية ذلك أنها لا تبعث المتعة بقدر ما تسبب من ألم من جراء سوء الهضم.

صوت: ولا تنس أنك القائل: «إنني أزدري التوابل الغنية بالنكهة اللذيذة، ليس بسبب كونها توابل، بل بسبب العواقب الوخيمة التي تنتج عن تناولها!» وهكذا كان! ولكن ماذا عن فلسفتك التي أتاحت لك ولتلاميذك أن تجدوا القناعة والرضا وسط كل ما هنالك من قلق واستياء؟

أبيقور: لقد كانت فلسفتي تقوم على هدوء الفكر السليم، ورباط الجأش، وعدم الانفعال. وفصلت هذه الفلسفة الأبيقورية - كما يسعك أن تسميها - في سلسلة مؤلفة من ثلاثماية كتاب...

صوت: يلاحظ أن معظم فلاسفة الإغريق لم يكن لديهم وحسب الكثير ليقولوه، بل كانوا يقولون هذا الشيء الكثير بأسلوب طويل. ولكن مع الأسف الشديد فقدت أغلبية هذه الكتب. ولم يتبق لنا من فلسفتك إلا موجز واضح لها في ملحمة الشاعر الروماني لوكريشيوس «حول طبيعة الأشياء» وهو فيلسوف أبيقوري عاش في روما بعدك بمئتين وخمسين سنة. ولعل ملحمته هذه التي تدور حول طبيعة الأشياء هي من أغرب المؤلفات في تاريخ الأدب.

أبيقور: لحسن الحظ أن لوكريشيوس هذا قد لخص فلسفتي كما

تقول، في ملحمة شعرية، فحفظتها من الضياع، وقد سرني جداً سماع هذا الخبر منك الآن!..

صوت: إن ملحمته تلك هي دفاع عن المنطق البارد، ومع ذلك فقد كتبت بحرارة وانفعال. إنه صنيع كافر ينكر إنسانية الله، ولكنه يؤكد قدسية الإنسان وألوهيته. وقد نعتت بأنها من أعظم الأناجيل في العالم...

أبيقور:... إنجيل لغير المؤمنين، بالطبع!

صوت: صحيح. وبمراجعة بسيطة لهذه الملحمة التي وضعها لوكريشيوس يمكننا أن ندخل قصر المتعة الرائع»، على بساطته، أو ما يعرف بفلسفة أبيقور الكبير! فالغاية من الحياة حسب تعاليمك هي الاستمتاع بالحياة. ولكن لكي نستمتع بالحياة ينبغي لنا أن نفهمها، ينبغي لنا بمعنى آخر أن نعرف من نحن، ولماذا نحن ما نحن؟ فهل لك أن توضح لنا ما تشاء قوله.

أبيقور: قبل أي شيء لنفهم جيداً وبوضوح من نحن. فنحن لسنا أبناء إله محسن رحيم، بل أولاد طبيعة لا مبالية. فالحياة ليست مخططاً من وضع فنان إلهي، بل هي مجرد عرض من كون ميكانيكي، إلا أنه يوسعنا أن نجعل هذا الحدث المفاجىء، وهذا العرض، شيئاً سعيداً، أو على الأقل شيئاً مثيراً.

صوت: وكيف يمكننا ذلك؟

أبيقور: يمكننا ذلك إذا طردنا من تفكيرنا الراعبين العظيمين اللذين يقضان مضجع البشرية: الخوف من الآلهة، والخوف من الموت! فليس ثمة ما نخشاه من الآلهة، لأننا لسنا عبيداً للآلهة... إذ لا سلطة لها علينا ما دامت لم تخلقنا. وفي الحقيقة هي لم تخلق شيئاً على الإطلاق. فالكون ليس من صنع أي إله، بل هو النتيجة الحتمية لحركة الذرات عبر فضاء لا نهاية له.

صوت: وذلك يجرنا إلى بحث نظريتك الذرية، النظرية التي سبقت بمئات السنين، النظرية القائلة اليوم بتفسير الكون تفسيراً ميكانيكياً

أبيقور: إذن فقد كنت رائداً في هذا الموضوع؟ حسناً... ولكن

الإنصاف يقضي بأن أصارحك بأنني اقتبست هذه النظرية حول النظام الذري من الفيلسوف الإغريقي القديم ديمقريطس، الذي كانت الحقيقة العلمية بالنسبة إليه أكثر أهمية من إخضاع إمبراطورية واستعمارها. ولقد وجدت الجواب عن سؤالي القديم حول الهيولى في هذا الافتراض وهو أن الكون، أو الأكوان، ليست سوى مجموعة من مواد للبناء صغيرة جداً هي الذرات. ولما توصلت إلى تفسير أصل الهيولى من هذا الطريق، قضيت على الهيولى دفعة واحدة، فأكدت أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء من مثل الهيولى أو العدم.

صوت: المعروف، يا سيدي أبيقور، إن كلمة ذرة، أو «أتوم» - باليونانية «أتوموس» - تعني جزءاً من مادة لا يمكن قطعه أو قسمه إلى أجزاء أصغر. ولكن «الأتوم» في الفلسفة الأبيقورية، كما هي في علم الفيزياء الحديث، أصغر عنصر أو جزء أساس ممكن في جسم مادي.

أبيقور: هذا صحيح، والذرات التي تؤلف هيكل العالم لا تخلق، ولا تموت، ولا تتحول. وهي تتحرك تحركاً أزلياً نحو أسفل عبر الفضاء اللامتناهي، فضلاً عن أنها ذات أشكال وأحجام وأوزان مختلفة... وهذه الاختلافات، أو الفوارق، هي السبب في تعدد الأشياء التي تدخل في صنع العالم. ولكن ذلك لا يعني أن عالمنا هو الوحيد في الوجود. فهناك عوالم أخرى فسيحة مثله ورائعة حقاً. لها أيضاً أرضها وجبالها، ومحيطاتها، وأجناسها من البشر، وأجيالها من الحيوانات المتوحشة. فنحن لسنا الحصاة الوحيدة على شاطىء البحر اللامتناهي. ذلك أنّ الذرات تدخل في أنواع التركيبات نفسها، في الحالات نفسها، تكراراً وهي في دورانها الأبدي إلى أسفل عبر ممرات الفضاء التي لا تحد ولا تنتهي! وكل هذه الحركة تلقائية، ولا يد هناك لقيادتها والإشراف عليها.

صوت: حبذا لو كان المجال يتسع أمامنا لنسترسل قليلاً في نظرياتك العلمية لا سيما عندما نعلم أنك أثبت نظرية التطور قبل العالم البريطاني تشارلز بألفين ومئتي سنة. وفي ملحمة لوكريشيوش الشهيرة صورة مشوقة وهامة عن

العالم كما تمثله نظريتك الخاصة بأصل الأنواع والإنسان.

أبيقور: لكم يشوقني حديث العلم، يا سيدي، ولكن ما دام الوقت ضيقاً فسلني ما تشاء.

صوت: كل ما أرغب فيه هو إنهاء هذه المقابلة الممتعة بالقول إن فلسفتك وتعاليمك كانت تقول كذلك بالسعادة. وإن السبيل الوحيد للسعادة هو دعوة الآخرين لمشاركتنا سعادتنا، ليس لأن ذلك عمل نبيل بحد ذاته، بل لأنه ملح كذلك.

أبيقور: بالطبع، فإن حياتنا ينبغي أن تكون مهرجاناً للأصدقاء ينبغي لنا أن ننمي فينا عبقرية الصداقة، ونجعل منها ديناً لنا. ذلك أن الصداقة شيء عذب، وجميل، ومقدس. ولعل عطف الصداقة هو الهبة الأكيدة التي نتمتع بها في هذا العالم الذي نشك في قيمته!

صوت: وهذا ما حدث لك بالفعل، فإن عطف أصدقائك الكثر أعانك على تحمل آلامك، من فقر، ومرض، وحرمان، مما جعل حياتك حقاً شيئاً مشكوكاً في قيمته، إلا أننا نجدك تكتب وأنت على فراش الموت هذه الرسالة إلى صديق لك:

«والآن وأنا أقض هذا اليوم الأخير والمبارك من حياتي، أكتب إليك، فقد أصبت بمرض مؤلم في المثانة يذيقني أبشع الآلام التي لا تحتمل. ولكن بالرغم من كل ذلك فإنني أسعد بذكرى تبادلنا الأفكار والآراء والأحاديث من الماضي». فتلك كانت وصيتك الأخيرة، أيها المعلم الحكيم اللطيف الذي يقترن اسمه خطأ اليوم بعقيدة طائشة وبعيدة عن اللطف. والواقع أنه لم يكرم فيلسوف مثل التكريم الذي أصابك، ولم يسأ فهم فيلسوف بقدر ما أسيء فهمك.

أبيقور: شكراً لك، يا سيدي!

فلسفة الأخلاق والعلوم

من الواجب على الفتيان والفتيات الاطلاع على بعض العلوم لعلهم يدركون منافع التنقيب بين ثنايا الأزهار أو الصخور وغيرهما من مواضيع الطبيعة ويفقهون مغزى تلك الأسرار فيتحفون العالم بثمرة أتعابهم أو على الأقل يجدون ما به يشغلون عقولهم ويقدرون أوقاتهم حق قدرها أينما حلوا وارتحلوا وقد يسوقهم ذلك إلى أن يكونوا على حذر يقظين مفتوحي الأعين فيقفون على آلاف من الأسرار لم يكونوا يحلمون بها لو ظلوا طول حياتهم يقرأون عنها أو يسمعون بأخبارها عن غير مشاهدة أو بعبارة عن غير تجربة واختبار. وليسمح لي القارىء أن أكرر ما سبقت فذكرته في أول هذا الباب وهو أن العلم يتناول كثيراً من الحقائق المختلفة ولكنها كيفما كان اختلافها تعد بالنسبة إلينا على جانب عظيم من الأهمية.

* * *

الضرب الثاني من العلوم هو ما يتناول وسائط الحصول على بعض المطالب الراغب فيها الإنسان مثال ذلك لما كانت الصحة من أثمن أمانيه وضع علم الطب للوقوف على طرق حفظ الأبدان ولما كانت صحة الأمة تفضل كثيراً صحة الفرد وضع علم الاقتصاد السياسي للتوصل إلى معرفة الظروف المتوقفة عليها سعادة الأمم والباحث على العموم يجد أنه ما من عمل حاول المرء إتمامه إلا وله علاقة بعلم من العلوم أو هو جزء منه فكل من الموسيقى والنقش له علم خاص به يبحث فيه حتى صناعة الجلل يضمها علم مهم فيه ما يستوجب الغرابة وذلك أن الصانع يصنع الجلة «قنبلة» على شكل بيضوي محدودب يستدعي تغيير خطة سيرها عند القذف بها من فوهة المدفع فيحدث من التخريب والتدمير ما لا يعد في جانبه عمل البطارية شيئاً، فما ألذ البحث والتنقيب في مثل هذه المباحث العلمية الجليل على أنه متى ما كان الغرض من ذلك البحث تطبيق مبادىء العلم على العمل الجليلة لا مجرد

الوقوف على المبادىء نفسها كان من الصواب أن يطلق عليها اسم فنون لا علوم ولهذا يصرح أن يقال أن لكل عمل من أعمال الإنسان كالكلام أو النقش وغيرهما وجهتين وجهة علمية باعتبار أنه علم وأخرى عملية باعتبار أنه فن. فإذا سعى فرد من الأفراد لتحصيل علم أو أداء عمل من الأعمال كما ينبغي وجب عليه أن يكون ذا حزم وخبرة فضلاً عما وهبه المولى سبحانه وتعالى من الوجدان السليم والاستعداد الفطري. فقد يكون طالب الطب ملماً بكل الأدواء وعلاجاتها ومع ذلك يخطىء أحياناً في الميز بين مرض وآخر كما بين مرض الحمرة (الحصبة) والجدري لأول مرة وكذلك طالب صناعة القنابل يعلم كيفية صنع وتركيب القنبلة ولكنه لا يلبث أن يجرب صناعتها لأول مرة حتى ينحرف شكلها عن الهيئة المطلوبة بيد أنه قد ينصلح الشكل تدريجياً عما قليل إلا أن الطالب لا يزال زاعماً بأن ما عمله بعد تمرينه لا يختلف في شيء عما كان يعمله قبل ذلك العهد وهو زعم خطأوه ظاهر. وينتج مما سبق ومن باب الأولوية أن كل العلوم التي مدار بحثها معرفة ظروف الحال المتوقف عليها بلوغ الأماني تأخذ صفقة واحدة ويطلق عليها علم «الوسائط»

* * *

الضرب الثالث من العلوم ما تناول الغايات أو الأماني في حد ذاتها وهو ما يطلق عليه علم الآداب الأخلاقية فالإنسان مثلاً ميال إلى الرقي والتقدم في أعماله بحسبما تسمح له معلوماته وكفاءته الشخصية وله أن يطرق كل باب للتوصل إلى أحسن الطرق التي تضمن له التقدم والنجاح غير مبال بما يتجشمه من المتاعب العقلية والمشاق البدنية في سبيل نيل تلك البغية على حد قول الشاعر العربي:

على المرء أن يسعى إلى الخير جهده

وليس عليه أن تتم المطالب

إذا سعى المرء هذا السعي وكانت هذه غايته فنعم المسعى ونعم الغاية وأنه لجدير به أن يشمر عن ساعد الجد في هذا المضمار دون أن يشح بما أوتي

من حذق ودراية صادقين ومثابرة وشهامة خالصتين لنيل ما ينبغي على شريطة أن يجتنب كل واسط يشتم منها رائحة الغش أو التدليس أو الصنيعة بأي وجه كان لا حرج عليه في طلب المال والسعي وراءه إلا أنه ملوم من الجهة الأخرى وبحكم الواجب والإنسانية أن يبذل كل مرتخص وغال وليسعى أقصى جهده في طلب الشرف والأمانة وهما فضيلتان تعدان من أجل الأماني التي يأمر بها التنزيل ويجندها العقل السليم بل من الغايات التى لا يجوز تضحيتها في سبيل شيء آخر والخلاصة مما فات أنه لما كان الضرب الأول من العلوم يتناول البحث عن الحقائق والثاني مقرر على توخي الوسائط المانعة منه أو الموصلة إلى بلوغ بعض الاماني فعلم الاخلاق او هو الضرب الثالث يتناول البحث في الأماني أو الغايات نفسها ولذلك فهو حري بأن يطلق عليه «علم الحياة» ولا أعني بذلك البحث فيما يطيل العمر ويصون الصحة البدنية فإن هذه وأمثالها من مباحث علم الطب وإنما أعني أنه يتناول الكيفية التي بها يقضي الإنسان حياة سعيدة سعادة حقيقية وعيشة تقوية ورعة تليق بذوي الأخلاق الراضية.

* * *

علاقة العلوم بالحقيقة

في الواقع أن الضرب الأول من العلوم أو هو ما يتناول بحث الحقائق قد أحدث تغييراً عظيماً في أفكار الناس. فقد كانوا يظنون أن الأرض ساكنة في مركزها والشمس تدور حولها ولم يكونوا يعلمون عن البخار باعتبار أنه من أهم عوامل القوة وكانوا يجهلون كثيراً من الأمور التي أصبحت مألوفة بيننا الآن بدرجة يقال عندها أن صبياً من صبية المكاتب في العصر الحاضر يعلم من أمر تلك الأشياء أكثر مما كان يعلمه عنها أحكم الحكماء في العصور المظلمة ولكن لا ينبغي أن يبرح من الذهن أنه مع التغيير الذي أحدثه هذا الضرب من العلوم في الأفكار فإنه من وجهة أخرى لم يحدث أدنى تغيير في الكون نفسه فإن الحقائق والنواميس التي يبحث فيها لا تزال اليوم كما كانت بالأمس سواء في ذلك

علمها الناس أو جهلوها وقد كان الناس دائرين مع الأرض حول الشمس حينما زعموا أن الشمس والكواكب دائرة حولهم وما يقال في هذا يقال أيضاً في الكهربائية فإن قوتها التي لم تستعمل في الحقب الغابرة هي نفس القوة المستعملة في العصر الحاضر والتي تستعمل في مستقبل الزمان أي إنّ شرائع الكون ونواميسه لم يطرأ عليها تغيير ما وإنما التغيير قاصر على أفكار الناس من جهتها.

١٢ ـ مستقبل العلوم

ومما لا شك فيه أننا لا نزال نجهل نواميس كثيرة لم نتوصل إلى معرفتها بعد كما إننا نجهل كثيراً من العناصر الأصلية والقوى الطبيعية التي لم يدركها الاكتشاف بعد مما يترتب عليه أن شعوب العصور المستقبلة الذين سيخلفوننا سيكونون أعلم منا بكثير.

كما أننا أعلم من أسلافنا تبعاً لسنة الرقي وإذاً فهذا الضرب من العلوم هو بمثابة منطاد نشاهد به الكون كما هو بغير أن يشوبه تغيير وإنما التغيير واقع في ذواتنا وعلاقتنا به.

* * *

أما الضرب الذي يبحث فيه عن الطرق والوسائط وما يتشعب عنه من الفنون والحرف فقد أحدث في الحقيقة تغييراً عظيماً في الكون، فالفارق إذاً عظيم بينه وبين الضرب الأول يتناول الحقائق كما وضعت في الأصل. ألم تر المدن التي شيدت ناطحت بقصورها الجوزاء والسكك الحديدية التي أنشئت في جوانب المعمور بل الغابات الفسيحة والغياض الكثيفة التي قطعت أشجارها وكانت لا تكاد ترى الشمس من خلالها بل ألم تر الآلات البخارية والعدد الكهربائية العجيبة وكافة المخترعات التي حارت في كنهها العقول، كل هذه جاءتنا بفضل مساعي رجال العصور الحديثة الذين آلوا على أنفسهم إلا أن يبلغوا

الأماني والمطالب بأحسن الوسائط من أنجح الطرق كما تراءى لهم.

نعم إنهم لم يستعملوا أحسن الوسائط في كل الأزمان ولكنهم استعملوا ما كان معلوماً منها لديهم والوسائط نفسها هي هي لم تتغير،ولن تتغير على مرور الأيام سيان قبل أن يكتشفها الناس أو قبل عدم إمكانهم استعمالها.

* * *

كان المتوحشون في العصور المظلمة إذا أرادوا إشعال النار أشعلوها بواسطة احتكاك عود يابس مع آخر حتى يلنا درجة من الحرارة عندها يندلع اللهيب وكانت هذه أنجح الطرق في اعتبارهم لجهلهم سواها والحقيقة ليست هكذا بدليل أن إشعال عود الثقاب بقليل من الزيت كان أسهل وأحسن كثيراً من التجائهم إلى تلك الوسيلة اللهم إذا كان لهم علم به أو كان لهم مندوحة إلى اختراعه. وما يقال في طريقة إشعال النار يصلح على غيرها أيضاً فقوانين علم الطب والتشريح كانت ولا تزال ولن تزال على حالها بغير تغيير رغماً عما ينتاب الأقطار والمدن من الأمراض والأوبئة بأسباب القذارة والأدران مع عدم تيسير مجاري الماء ومصارفها، ومبادىء الاقتصاد السياسي لم يشبها ولم يعتورها تغيير ما رغماً عن كون الهيئة الاجتماعية لا تخلو من وجود قوانين ضارة وعادات جاهلية. والخلاصة أن الوسائل الحسنة تبقى هي أبد الدهر ما بقيت شرائع العالم وقوانه بيد أن الضرب من العلوم الذي يبحث فيها قاصر على اكتشاف أو إيجاد أحسنها كما أن الضرب الذي يبحث في الحقائق ينحصر في اكتشاف ما كان منها خاصاً بالعالم. غير أنه لا ينكر أن الضرب الثالث من العلوم هو الذي يتناول البحث عن الغايات والأماني قد أحدث تغييراً في الكون أكثر من غيره. فقد كان لناس في سالف العصور أقسى قلباً مما هم الآن وكانوا قليلي العناية بأمر الآخرين أو معيشتهم متى ما كان هؤلاء من غير أصدقائهم وكان القوي يسلب الضعيف ويسترقه بيد أننا نجد في الوقت الحاضر أن المعاونة كثر فاعلوها وكادت القساوة تنزع من بين ظهرانينا وبدأ أغلب الناس يشعر بضرورة العناية التامة بأصحاب العلل وقليلي الحيلة ويمنحهم بذلك اللذة من عند أهل المروءة فترتب على هذه المعاملة امتناع كثيرين عن إطاعة لذاتهم وشهواتهم

الدنيوية وإزالة كثير من السيئات ودفع جيش عظيم من النوازل العمومية والفردية رغماً عما هو فاش في الجوانب المعمور من حب اللذات وقساوة القلب بين الآدميين. فلا غرو إذاً أن السعادة والهناء اللذين نتمتع بهما نحن اليوم هما نتيجة مساعي أفراد كثيرين وجدوا في العصور المتقدمة ممن كانوا ينبذون الأثرة ويميلون إلى فائدة الآخرين والصالح العام. وغير خفي أيضاً أن الشرائع القاضية بالسير على صراط الاستقامة والآمرة بفعل الخير لا تتغير أبداً في جوهرها سواء عرفها الناس وأطاعوها أو جهلوها فعصوها.

* * *

وإليك فارق آخر بين الضرب الثالث الذي يبحث فيه عن الأماني وبين الضروب الأخرى ذلك أنه ليس المطلوب من الإنسان مجرد علمه الصواب بل أن يرغب فيه ويميل إلى عمله، فإنه إذا شرع امرؤ يعمل وهو عالم حق العلم بأحسن أسلوب لتأديته فلا يظن أنه يتوانى في الأخذ في تلك الخطة ولكني أقول بكل أسف أن الواقع قد يكون مراراً على خلاف الحقيقة أي أن كثيرين يعرفون الحق والصواب ومع ذلك فلا يرغبون فيهما إذا جهل شخص الصواب فلا ينتظر منه أن يأتيه ولا لوم عليه أيضاً إذا رغب عنه. نعم إن حب الغريب ومساعدته والعناية بالضعيف والأخذ بناصره كانت ولا تزال هي الحياة الحقيقية المطلوبة إلا أنه لا يلام المتوحش العائش في وسط همجي على عدم اتخاذه الخطة المثلى وعدم عيشته تلك العيشة الراضية لأنه لا يعلم للحياة طريقاً أخرى أضمن من طريقته الخشنة القاسية.

* * *

يؤخذ مما مر ذكره أنّ علم الآداب الأخلاقية كعلم الحقائق يتناول البحث فيه ماهية الأشياء وكنهها وأعني بذلك أنه لا يتوخى وضع قوانين يهتدي بها إلى الصواب عدا عن أن القوانين كهذه لو فرض وضعها فإنها لا تنمو ولا يتسع نطاقها مع الزمن بل تبقى كما هي بغير تغيير ومثلها في ذلك كمثل النواميس الطبيعية الخاضعة لها حركة السيارات فيغلب إذاً والحالة هذه أن العصور المستقبلة تستهجن حالتنا الحاضرة كما أننا نستهجن حالة المتوحشين

إلا أن ذلك لن يكون كما أنه لم يكن سبباً يدعو إلى اختلاف نواميس الحق وشرائع الصواب أو إلى حدوث تغيير فيها - حاشا ثم كلا - إنما السبب راجع إلى أن أهل المستقبل لا بد من أنهم يكونون قد تعلموا عن الصواب أكثر منا وبالطبيعة أصبحوا أكثر منا رغبة في العمل بما علموا.

١٣ - الأخلاق

يعبر عن عالم الأخلاق في إحدى اللغات الغربية «إيتكس» وهو مشتق من لفظ يوناني معناه «عادة» أو «خلق» ولذلك علم الآداب يعبر عنه بلفظ «مورالتي» وهو مشتق أيضاً من لفظ يوناني ذي معنى أشبه بالمعنى السابق فمعنى اللفظتين في الأصل واحد.

على أننا لا نريد هنا بلفظ عادة أو خلق معناه العام الشامل أحوال الشعوب والأمم بل نريد معناه الخاص والفردي الذي تناول حالة كل فرد من أفراد الناس على حدته. فنقول إن لكل فرد طريقة خاصة يسلكها في حياته تكاد تكون له طبعاً لكثرة تعوده إياها. ولهذا أصبح من الميسور لكل صديق الحكم على مشرب صديقه بل على ما ينتظره وقوعه منه لحكمه على شخصيته. وللمرء مقدرة من نفسه على معرفة من هو موضوع ثقته ومن ليس كذلك وعلى الحكم بأن هذا الصبي فظ الطباع والآخر لطيفها وأن هذا ميال إلى المطالعة ناجح في مواد التدريس والآخر على خلاف ذلك أو أن هذا الشخص ميال إلى إيقاع الضرر بالغير والآخر على عكسه وغير ذلك من أنواع الفراسة العمومية.

وقد تعزى رواية من الروايات إلى شخص ما، لكنّ السامع لا يصدق ذلك لما له من تمام الإلمام بأخلاق الشخص المنسوبة إليه الرواية فيدفع عنه الشبهة بقوله «ليس هو براويها لأن الشخص المعلوم عندي لا يأتي مثل ذلك أبداً».

وكثيراً ما يتناول هذا الحكم تمثيل الروايات فيقال مثلاً أن تمثيل زيد لم

يكن طبيعياً لأن الشخص نفسه معروف تمام المعرفة للقائل وهذه المعرفة تحدو بالقائل إلى الشعور بأن مؤلف تلك الرواية لا بد من أن يكون أحدث خطأ على أن مسالك الحياة هذه ظاهرة كل الظهور للباحث في الأعمال والمجريات والملاهي التي يأتيها الناس على تباين أجناسهم وفيها يختلف مشرب الواحد عن الآخر.

فبعض الشبان يميل إلى اللعب أكثر من المطالعة والبعض الآخر على عكس ذلك وبين الناس من ينقبون وينقبون ويتعمقون جيداً في ألعابهم أو أعمالهم ومنهم من ديدنه الكسل في كليهما ويوجد من يميل بكلياته إلى شيء لا يميل إليه الآخر قد ينسب ذلك إلى شيء في غريزة الإنسان أو أكسبته إياه الممارسة والشعور على ممر الأوقات لأننا إذا دققنا النظر في أفراد الطلبة أو العلماء أو أرباب الفنون لرأينا مثلاً أن من كان منهم ميالاً إلى مزاولة اللغات كان متقاعداً في العلوم الرياضية ومن كان راغباً في الفنون اليدوية كان يأنف من فنون اللغة وصناعة الشعر حتى بين أفراد الطائفة الواحدة كطائفة الأدباء مثلاً نجد بينها من اختص بالهجو والمدح ونجد الناثر غير الشاعر وهكذا مما لا يخفى على اللبيب.

وقد يتناول الفارق بين الناس في المشارب مسائل أدق مما سبق ذكرها. خذ لذلك مثلاً أن الفرد لا يمكنه وصف مشرب شخص ما بالدقة التي بها يصف طلعته مع أنه ملم بالأمرين تمام الإلمام ومهما يكن من ذلك فإن منظر الشخص ومشربه الخصوصي في الحياة الدنيا كلاهما يعدان مصدراً يستمد منه العقل ما به يتوصل إلى تكوين الرأي في ذلك الشخص وإلى هذا الفارق العام يعزى غالباً انتماء البعض وميله إلى شخص آخر وإليه تنتسب أيضاً الرغبة في مزاملة هذا والنفور من ذاك لأن كل صديق على أي حال يرغب في معاشرة من كان على شاكلته ومن وافق مشربه بين الرفاق.

إلا أن الناس من عادتهم حب التغيير فترى بعضهم يعدل أحياناً عن خطته غير المحمودة في الحياة الدنيا ويسلك خطة أخرى مثلى. فأمثال هؤلاء يقال عنهم أنهم يصلحون من أحوالهم أو أنهم سائرون من حسن إلى أحسن بيد أنه

من العار العظيم أن فرداً من أفراد الأمة يكون غاية في الإهمال وحب الذات ثم هو في الوقت نفسه يعلل النفس بقوله أن هذه هي الخطة الخصوصية التي كان ولا يزال يألفها في الحياة وحينئذٍ لا مفر له من السير عليها فمن كانت هذه حالته فبشره بأن مصيره للدمار وبأنه لم يتزود من دنياه لأخراه وأن هذه شر من أولاه.

علمنا مما مر أن لفظ «علم الأخلاق» كان يطلق في الأصل على مجرد العادات التي ربي عليها الناس في الحياة أو على المشارب والخطط المتباينة التي يرغبون فيها ليسلكوها ولكنه قد يتعدى ذلك فيفيد الوقوف على أحسن وسائل الحياة وأنجح طرق المعيشة أو بعبارة أخرى يتناول الأخذ بأسباب السعادة والسرور بلوغ الأماني العظام التي طالما سعينا بغية الحصول عليها.

١٤ ـ العادات

لا يختلف اثنان في أن مشرب الفرد في كل العصور عرضة لمؤثرات كثيرة وعظيمة بسبب عادات الجماعات العائش هو بينها والبيئة المحيطة به وحسبنا على ذلك دليلاً محسوساً ما أحدثته حياة القوم المحيطين بنا (حتى بالمصريين) من التأثير العظيم في أخلاقنا الفردية والعمومية وفي عوائدنا الأصيلة فقد أخذنا عنهم كثيراً من العادات والصفات التي تخالف تمام المخالفة ما كنا عليه في الزمن السابق على زمن اختلاطنا بهم.

كانت العادة تعد في العصور الغابرة بمثابة الدستور الوحيد للآداب الأخلاقية فكل شيء تعوده أهل تلك العصور كانوا يعتبرونه حقاً ثابتاً وكان يغلب عندهم الاعتقاد بألوهية مصدره وأنه معين بمقتضى سلطان سماوي فترتب على ذلك أن جزءاً عظيماً من حياة الإنسان كان خاضعاً لحكم العادة ثم إن الإنسان نفسه كان حر التصرف في كل أمر خرج عن دائرة ذلك الحكم وكثيراً ما كان يحل الخطأ البين محل الصواب فيتخذ كدستور للجري على مقتضاه

لا لشيء سوى أن القوم تعودوه من قديم ـ فذلك أن إعدام الشيوخ بين سكان جزائر «الفيجي» وإعدام الأولاد أو إهمالهم بالمرة وعدم العناية بهم كل ذلك كان من قبيل العادة عندهم وكذلك كان الوالد عند الرومان حراً في أن يربي ابنه أو يهمل تربيته وكان له السلطان المطلق أن يحيي عائلته أو يميتها كيف لا وقد أبيح الاسترقاق مع أنه عادة وحشية لا تنطبق على الإنسانية ووراءه من الأخطار ما وراءه (حتى في هذه الأيام) خصوصاً ما يصيب فيها الأجنبي العائش في وسط همجي بربري كسكان أواسط أفريقيا فإن أولئك المتوحشين لا يشعرون بأن قتل الأجنبي القاطن بينهم من قبيل الخطأ. كما أن حمايته ليست من الواجبات المفروضة عليهم ولذلك فهم ينظرون في مثل هذه المسائل كيفما اتفق كما ساعدهم وجدانهم «وهو ميت» على الإيقاع بفريستهم فالأخلاق المأخوذة أو المتوالدة عن طريق العادة تعد في نظر العقلاء من الآداب الناقصة فيما تأمر به وما تنهى عنه ومع ذلك قد خدمت العالم خدمات جليلة بدليل أن عادات القوم المتمدنين قد تحسنت في بعض الوجوه من عصر لآخر وهذا التحسين أدى إلى التحسين في الذوات وانتهى بإدخال عوائد أفضل وأخلاق أقوم من ذي قبل ولا يزال هذا التحسين في ازدياد حتى عصرنا الحاضر.

لو أن الإنسان ترك نفسه دون أن يكون مقيداً بمبادىء عمومية مقررة كدستور معمول به في العالم لكان حاله شراً مما هو الآن ولو فرض مثلاً على الفرد أنه يتعلم أن كلاً من القتل والسرقة خطأ مبين لأهمل أمر هذا التعليم في غابر الأزمان قوم أكثر ممن يهملونه في الوقت الحاضر.

على أن كثيرين في أيامنا هذه ليس لهم قانون يرجع إليه أو دستور يحكمهم خلاف عادات واصطلاحات الجماعة التي ينتمون إليها ويعيشون في وسطها فمثلهم كمثل من كانوا عائشين في عصور أشد جهلاً وأكثر همجية لا فارق بينهم سوى العادة الخاضعين لحكمها والتي كثيراً ما تكون داعياً إلى تفضيلهم على المتبربرين ولا غرو فإن عادات الاجتماع في الزمن الحاضر تمثل حياة كل الذين عاشوا قبلنا وطرق حياة أولئك تعد أصلاً لعوائد واصطلاحات

الهيئة التي نحن عائشون في وسطها وتلك العوائد تختلف باختلاف طبقات الناس حتى القاطنين منهم في مدينة واحدة فهي المقياس الوسط الذي به تقاس وعليه تطبق حياة أغلب الناس. وهذا المقياس في الأدبيات والأخلاق هو بمثابة البدء «الموضة» في الملبوس فكل سيدة متى ما حل فصل من فصول السنة سألت عن «الموضة» المستعملة فيه ومن أحط وأردأ أنواع الآداب الأخلاقية المبنية على العادة ما جاء بالمثل القائل بحرفيته هكذا (طالما كنا في رومة وجب علينا أن نعمل كما يعمل الرومانيون) وله في العربية ما يقربه وهو قولهم «دراهم ما دمت في دارهم وأرضهم ما دمت في أرضهم» وفي لغة العوام يماثله قولهم «إذا دخلت بلداً ووجدت أهله يعبدون عجلاً فحش وارم له» ومغزاه كما لا يخفى على مظلة القارىء يرمي عموماً إلى أن الفرد لا حاجة له إلا السعي في تحسين حالته عمن يحيطون به. ولو أن الناس في كل العصور عملوا بتلك القاعدة لما حدث إصلاح في العالم وما الإصلاح إلا نتيجة المساعدة التي قام بها في كل عصر بعض من نوابغ الأفراد الذين تفوقوا على من يحيطون بهم فرفعوا مقام الحياة العمومية إلى منزلة أرفع مما كانت عليه قبلاً. ولو أن العصور الخوالي عملت بمغزى ذلك المثل لما وجد للأبطال أثر في العالم وما البطل إلا رجل الشهامة البدنية أو الأدبية، أو التقوية التي يمتاز في إحداها عن غيره من الرجال.

نعم إن القارىء لا يعلق أهمية على صبي تعود ما يعمله باقي الناس خيراً أو شراً عن حكمة أو عن جهل وكثيرون يؤيدون هذا المبدأ ويسلمون به ما بين شبان وشيب لا يفوتنا أن للعادة من وجهة أخرى تأثيراً عظيماً على الأخلاق بدليل أنها قد تكون حداً مانعاً يمنع الأفراد من الوقوع في الرذائل أو من سلوك سبيل حياة أحط وأدنى من الحياة التي اعتادوا سلوكها قبلاً. فإذا لم يكن لتأثيرها فائدة ما للعالم أو تحسين في حالته أكثر من منع صيرورته من رديء إلى أردأ ومن المساعدة على حفظ وإبقاء ما اكتسبته الجماعات في العصورالخوالي بغير أن تلعب به أيدي العبث لكان لنا في ذلك كفاية ومن أهم واجبات الحياة

عدم تدهور المرء في الآداب الأخلاقية إلى درجة أحط من درجة الوسط القائم هو فيه وتلك قاعدة جميلة مناسبة باعتبار أنها أول درجات سلم الرقي لأننا بالطبع سنحصل على أرقى منها طالما تابعنا السير إلى الأمام هذا فضلاً عن أنها كافلة إذا جرى عليها الجميع إبعادهم عن المسكر والرذيلة والخيانة والدعارة وغيرها من خبائث الهيئة الاجتماعية.

١٥ ـ علاقة الأخلاق بالعلوم

علم الأخلاق علم يبحث فيه عن درس طبائع الإنسان وما انطوى عليه من خلال وسجايا للتوصل إلى أنجح الطرق لتقويم تلك الطبائع وتحسين التربية الأخلاقية التي هي سر النجاح وعليها مدار العمران.

ولا يراد بلفظ «علم» ههنا معناه المتعارف أو المصطلح عليه عند العلماء ولكن يراد به الخطة النظامية المتبعة في معالجة أحد أنواع التربية الأدبية والأخذ بأسباب أحد المواضيع التي تطرح على بساط البحث ـ «قال الكاتب» ولا لوم علي ولا تثريب إذا أطلقت لفظ «علم» على التربية الأخلاقية فإنها خليقة بذلك كانت من آن إلى آخر من المبادىء الأخلاقية المصوغة في قوالب منتظمة ولأنها تبحث عن الدعامة الأساسية التي تقام عليها تلك المبادىء.

وحتى يقف القارىء على كنه الموضوعات التي يشملها علم الأخلاق كان لا بد من مقارنته بغيره من العلوم الأخرى فنقول أن العلوم ثلاثة أضرب:

الضرب الأول منها ما اقتصر البحث فيه على توخي الحقائق المختلفة ماضية كانت أو حاضرة أو مستقبلة والوقوف على علاقاتها بعضها وعلى النواميس الخاضعة تلك الحقائق لأحكامها وهذا الضرب هو ما يطلق عليه لفظ «علم» فالعالم بطبقات الأرض «الجيولوجي» يمكنه أن يمثل لنا حالتها في العصور الغابرة كما أنه في استطاعة الفلكي أن يمثل لنا القبة الزرقاء وأن ينبئنا إذا ضبط

حساباته بما سيجري وسوف يجري من التغيرات في مواقع السيارات وكذلك في استطاعة الأول التكهن بما سيصير إليه العالم مستقبلاً ولو إنه لا بد من أن يتسرب إليه الخطأ خصوصاً في ضبط حساب الزمن.

ويمتاز هذا الضرب من العلوم بكونه لا يفضل مادة عن أخرى بل يحسبها جميعاً من الأهمية في مستوى واحد طالما ترتّب على درس الواحدة أو الأخرى وضع ناموس عام قد تكون البعوضة أو الحشرة الدنيئة أو ذرات التراب التي تملأ الهواء الجوي موضوع بحث مهم وكذلك انبثاق شعاع النور أو سقوط حصاة من عل أو ارتفاع طائر في الجو أو تحريك اليد للهواء قد يكون باعثاً على معالجة مبادىء قويمة ينبني على التنقيب فيها وضع أهم النواميس والشرائع الطبيعية كما لا يخفى.

وكأني بالقارىء الكريم يشك في مقدار ما أصبح عالم العلم مديناً به للضفدعة المعروفة وهي حيوان ضعيف يعيش في الماء وفي اليابسة. كيف لا والغشاء الذي يتخلل أرجلها خلقه الباري سبحانه وتعالى رقيقاً شفافاً لدرجة أنه لو وضع تحت منظار مكبر «مكرسكوب» لأمكن رؤية الدم متحركاً فيه حركة تضطر الناظر إلى الحكم عليه بأنه ليس مجرد مادة سائلة وذلك لأنه يشاهد في تلك الحالة شيئاً أشبه بكريات صغيرة مستديرة محمولة على ما يشبه أقراصاً من الجليد مدفوعة في مجرى يجعلها إلى حوض من الماء العذب. فبمجرد وقوع نظرة واحدة من أحد طلبة علم الطب على ذلك المشهد تراه في وقت وجيز يحصل على معلومات خاصة بالدورة الدموية غير ميسور له الحصول عليها بمجرد الإصغاء إلى ما يلقيه الأساتذة على مسامعه من الشروح المطولة في هذا الصدد زمناً طويلاً وفي الواقع أنّ ما يقع للإنسان رأي العين هو أفيد له وأرسخ كثيراً في ذهنه من مجرد تسقطه الأخبار بسماع الأذن ولا يختلف اثنان فيه.

١٦ ـ نفضل الأخلاق المأخوذة عن العادة

لا شك أن الآداب الأخلاقية المؤسسة على فعل العادة أفضل من عدمها إلا أنها كما لا يخفى غير وافية بالمقصود وعرضة لأن يعتريها بعض النقص وقد سبق القول بأنها تمثل لنا أخلاق العصور الغابرة في كل زمان ومكان تمثيلاً بسيطاً أو هي بعبارة أخرى مقياس الوسط الذي تقاس به أخلاق تلك العصور ولذلك فكل الفوائد الناجمة عن تأثيرات أفاضل وأبطال العالم على الأوساط التي عاشوا فيها لا تظهر آثارها في الحاصلين على تلك الآداب مباشرة بل عن طريق الواسطة ولا وجود للواسطة إلا إذا عم تأثير أولئك الأبطال عوائد المجتمع الإنساني. وكل فرد تتوقف أخلاقه على القوة الغالبة في الوسط المقيم فيه هو في الحقيقة بعيد كل البعد عن التخلق بأخلاق أعاظم الرجال واقتفاء أثر الأبطال اكتفاء بالأخذ عن أواسط الناس كالشائع بين العامة.

قلنا أولاً أن الأخلاق المبنية على العادة قد يعتريها بعض النقص ولكنها فضلاً عن ذلك موضع للشك لأنه من المعلوم أن العوائد تتباين بتباين الهيئات بل بتباين الدوائر الصغرى الداخلة في كل هيئة فقد توجد جرائم لا جنح أو مخالفات كبرى تحرم آداب الطبقة الوسطى ارتكابها حالة أن الأحكام الخاضعة لها بعض مسائل أخرى متشابهة قد تتباين تبايناً يؤدي إلى ارتباك الفرد الذي يعول كل التعويل على العادة لإرشاده إلى ما يبتغي اجراؤه وإلا وجب عليه أن يقضي كل حياته تابعاً لدائرة صغرى معينة حتى يتخذ الحكم الصادر منها بمثابة الحكم الصادر من الهيئة العمومية. مثال ذلك كان الأشراف قبل وقوع الثورة الفرنسية يزعمون أن الدستور الذي أجمعت عليه آراؤهم فيما بينهم بخصوص الصواب والخطأ والمحلل والمحرم هو دستور الأمة جمعاء ولذلك أساؤوا معاملة عامة الشعب بأنواع المظالم فلما ثار ثائر الثورة واندلع لهيبها لم يجدوا لهم نصيراً في وسط هياج الشعب واضطرابه وهكذا الحال مع رجال السياسة العظام فقد يسنون مراراً نظاماً ما غير واف بالمقصود في عمل سياسي عظيم وهم

يزعمون أنه من أحسن النظامات المعترف بها مع أنه قد يكون مستهجناً لا قيمة له عند أفاضل الأمة. ولو تأملنا ملياً لرأينا بين الأعمال التجارية والفنون والوظائف العمومية طرقاً كثيرة لا تتفق مع مبادىء الأمانة ولا تنطبق على صدق الدقة المعترف بها في العالم أجمع، فقد يتفق في أحد معاهد العلم الابتدائية أو الراقية وجود مبدأ من مبادىء الشعور العام يختلف كل الاختلافات عن المبادىء الجارية خارجاً عنه. حتى بين فئة واحدة من الطلبة قد توجد طرق للعمل ووسائل تنافي وسائل الشعور العام الساري في دار العلم التي تجمعهم والخلاصة أن شعور الفرد الأدبي قد ينتابه ارتباك وحيرة فيصبح عاجزاً عن تأدية المراد.

النقص الثالث في الأخلاق المؤسسة على العادة هو قابليتها للتغير. إذا انتقل فرد من دائرة لأخرى أو من هيئة إلى غيرها أصبحت أداته الأخلاقية غالباً عرضة للتغيير تبعاً للظروف المحيطة، فكثيرون هم الذين قضوا أغلب حياتهم بين الاحترام والتكريم في بعض الهيئات المنظمة وكانوا ذوي مكانة سامية في بعض المجتمعات الإنسانية ولكنهم للأسف سقطوا بسبب انتقالهم إلى هيئة أخرى جديدة وسائط الحياة فيها أحط منها في الأولى. وكذلك الصبية متى ما أخرجوا من المكاتب مولين شطورهم المنازل وجدوا أثناء سيرهم مجالاً للفكر متسعاً للأعمال في أحوال لم يتعودوها من ذي قبل فقد يزعمون أحياناً خطأ في أمر حالة أنه صواب صوابه أرجح وهذه ملاحظات عينها تتحدى الطلبة عند تركهم دور العلم وشروعهم في الدخول إلى ميدان الحياة العملية - الأخلاق المؤسسة على العادة ليست في الحقيقة ملكاً لصاحبها أو لمن يمارسها لأن من اعتاد أن يكون صالحاً مع الصالحين ومن اعتاد أن يستحل الأمانة إما قليلاً أو كثيراً أو أن يكون سامي الفكر أو منحطه تبعاً للوسط المحيط به والظروف التي تكتنفه فليس له فضل في ذاته بل هو من حيثية مركز شخصه الأدبي مجرد من آل والإضافة ولو اشتممت منه رائحة الفضيلة أو تظاهر بمسحة من الأدب كان ذلك منه على سبيل الغرض الذي لا يلبث أن يظهر حتى يضمحل ومثل الفرد

الذي لا يعول على نفسه ويقلد أعمال الغير كمثل سفينة سابحة في عرض البحر كسرت دفتها فصارت تقذفها الريح حيث تشاء ويدفعها الموج من هنا وهناك حتى ضلت في مجاهل اليم (المترجم) أو هو كما قال الشاعر العربي:

كريشة في مهب الريح طائرة

لا تستقر على حال من القلق

وتلك حياة لا تليق بأي فرد من المجتمع الإنساني كيفما كان مركزه ولا بد أن يكون لكل فرد غرض أدبي يسعى لإدراكه في الحياة الدنيا بل من المحتم عليه أيضاً أن يدير دفة سفينة حياته بنفسه بكل حرص وحزم وإلا ارتطمت في بحر الحياة الهائج بصم الصخور فتحطمت وهوت إلى القاع وهل من مغيث وبئس المصير وخلاصة ما قيل بهذا الفصل أن المرء في حاجة كبرى إلى مبادىء أخلاقية أدبية لا يحصل عليها عن طريق المصادفة أو أخذاً عن الغير بمجرد التقليد الأعمى والتشبه بالوسط المحيط به بل مبادىء خاصة بالفرد نفسه آتية عن طريق تفكره وجده واختباره فولد فيه شعوراً بالمسؤولية العظمى الملقاة عليه شخصياً مدة حياته وبذلك يربي في نفسه شخصاً حياً عاملاً يفيد العالم ويستفيد منه ما أفسح الله في أجله.

١٧ ـ (المبادىء الأخلاقية)

المبدأ لغة محل البدء وفي اصطلاح علماء الأدب والأخلاق محور ثابت تدور حواليه الأفكار والأعمال ويرجع إليه فيها ولكل علم مبادىء يطلق عليها اسم أولياته فأوليات علم الهندسة مثلاً أطلق عليها لفظ بديهيات بحيث لو رغب المهندس البارع في إثبات صحة قضية سواء كانت نظرية أو عملية من القضايا الهندسية اجتهد في تطبيقها على واحدة أو اثنتين من البديهيات المسلم بصحتها بداهة بغير إقامة دليل مما لايختلف فيه اثنان فمثل من يجتهد في وضع مبادىء لنفسه كمثل شخص ضل طريقه في غاب فسيح الأرجاء ولم يعرف إلى

أين يذهب فلو إنه تمكن من العودة إلى النقطة التي قام منها أولاً ثم شرع يحضر فكرة في تدبير نفسه وتخطيط طريق أخرى جديدة للوصول إلى غرضه ففي الغالب أنه يميل إلى استئناف السير وهو متعشم أنه سيظفر بأمنيته ولا غرو أن المبادىء الأدبية على جانب عظيم من الأهمية لأنها تمد المرء بمثل هذه المساعدات طالما كان حياً يسعى ويعمل في الحياة الدنيا.

إذا رغبَ شخص في إتمام مشروع ما أو تحضير خطبة أو عظة فله أن يسأل نفسه عن أيهما بقوله هل ذلك صواب أو هل أنا من الكفاءة على شيء أو هل ذلك حق أو هل فيه شيء من الرحمة وغير ذلك من الأسئلة. فإذا كان السائل هذه الأقوال يعبر عن مبادئه في أعماله وأقواله فمما لا ريب فيه أن الإجابة عليها تفيده فائدة يحسن السكوت عليها بمثابة دليل يؤدي به إلى إتيان عظائم الأعمال وأنفعها. ولو اعتبرنا المبادىء من وجهة أدبية عقلية لوجدنا أن الفرد قد يكون ذا مبادىء نافعة أو فاسدة ممن دأب وتفرغ للسعي وراء منفعته الشخصية سواء عنده كان ذلك من طريق الحلال أو الحرام كان من أصحاب المبادىء السافلة الذين لا ينتهجون خطة ما ولا يأتون عملاً من الأعمال إلا إذا تأكدوا أولاً أن فائدته عائدة على أشخاصهم دون غيرهم ولو اعترضهم آخر أو نصح لهم أن طريقهم هذه ليست على شيء من الصواب أو الأمانة أو الرحمة لنبذوا نصائحه ظهرياً بغير مبالاة لأن تلك الفضائل ليست من مبادئهم ولم يربوا عليها.

قد يوصف المرء مثلاً باللامبدئية ويكون الغرض من ذلك أن مبادئه غير حسنة وقد يؤخذ من أخلاق المرء أنه مجرد من كل مبدأ بسبب ما طبع عليه من التقلّب في الرأي والتردد في العمل من وقت لآخر كأن يكون خشن المنطق مرة ولطيفه أخرى حتى مع مشابهة الظروف في الدفعتين وقد يكون تارة كريماً وأخرى محباً لذاته وطوراً أميناً وآونة خائناً وهكذا يتقلّب في أطواره وأحواله فربما كان مبدأه أن يعمل في كل وقت ما يمليه عليه ضميره ويقنعه بصوابيته وظاهر أن هذه هي الأثرة بعينها وأنها قد تعتبر مبدأ كغيرها من المبادىء الأخرى.

كثيراً ما يؤخذ دوار الريح مثالاً للتقلب والتغيير لأنه يغير مركزه مراراً عديدة فيظهر للرائي كأن شيئاً من الاندفاع أو الطيش وأنه في حاجة كبرى إلى شيء من الثبات والحقيقة خلاف ذلك فإنه ليس بمتقلب وليس به شيء من الرعونة ولكنه محافظ دائماً على نسبته وعلاقته بالريح نفسها فهو إذاً ثبت في نفسه باعتبار بقائه على عهوده مع حركات الرياح وعلاقاته بها وهذه حال الشخص الموصوف بالتقلب وعدم الثبات على حال واحدة فإنه أمين لمبدئه الذي يقضي عليه بإجراء ما يريد في أي وقت يناسبه. بعض الناس لا يقتنعون بحقيقة المبادىء السائرين عليها ولا يسلمون بها. فمحب نفسه مثلاً لا يسلم بأنه مصيب في السعي وراء منفعته الشخصية بغض النظر عن الآخرين انتفعوا أو لم ينتفعوا وقليل هم الذين يسلمون بأن مبدأهم تقليد الغير في الأعمال والسير على نفس الخطة التي يسيرون فيها بيد أنه من أكبر أعوان المرء معرفته حقيقة مبادئه حتى إذا وجدت منحطة أو اشتم منها رائحة الدناءة عد ذلك من العار العظيم وسعى جهده في نبذ تلك المبادىء نبذ الحذاء المرقع ويوجد قوم يعلمون أن المبادىء الموجودة عند فرد من الأفراد أرفع بكثير مما يؤتيه ذلك الفرد من الأعمال وهم يعرفون تلك المبادىء كما نعرف نحن طبيعة النبات من أوراقه أو أزهاره أو أثماره فلما كان المرء يعمل طبقاً لمبادئه الحقيقية الراسخة فيه فهو أيضاً من ثماره (المترجم وما أحسن ما جاء بهذا الصدد في الإنجيل الشريف حيث يقول: «من ثمارهم تعرفونهم») فلا ينتظر من الصبي الشحيح المقل أن يكون ذا مبادىء حاتمية ولا من لا يوثق بكلامه أن ينطق بالصدق ولا ممن يتذمر ويتضجر إذا كلف بمروءة أداها عن غير رغبة منه أن يتخذ فعل الخير والأخذ بناصر الآخرين من مبادئه والأمر ظاهر كل الظهور إذا طبقنا هذه الحال على طبقات الناس على اختلاف مشاربهم. ويرى بعض العقلاء أنه لا بد من تطبيق هذا الحالة على حياة الإنسان ليكون على علم من مبادئه بمجرد ملاحظة أعماله وسيره وفي ذلك فائدة له وأي فائدة. فإن القوم المجردين من مبادىء حسنة خاصة بهم هم بالطبع قابلون لاكتساب المبادىء المنحطة إما كثيراً أو

قليلاً والعمل على مقتضاها وذلك سهل جداً لأن المرء ميال إلى أن يخدم نفسه ويعمل لها أكثر من أن ينظر في أمر الغير بل ميله إلى اتباع الرأي العام أشد منه إلى معارضته وسيره ضد تياره الجارف وكل فرد لا يميل ميلاً حقيقياً إلى انتهاج سبل الاستقامة فهو بالطبع قابل بل على استعداد أن ينتهج سبيلاً أشد بغير أن يتكبد تعب التفكير في شأنه وفي حسبان العواقب وقع مرة من أحد الطلبة في إحدى المدارس أمر ضار على سبيل الاتفاق فاعتذر بقوله إن ذلك وقع عن غير قصد مني وهذا الاعتذار عينه يتذرع به الجميع في مثل هذا الموقف فسأله الأستاذ قائلاً وهلا قصدت أن تأتي أمراً كهذا، نعم على هذا القياس قد يرتكب الفرد خطأ عن غير قصد أكثر منه عن قصد أو بعبارة أوضح خطأ المرء مع تجرده من أي مبدأ أحسن أكثر من خطئه حالة كونه حاصلاً على مبدأ غير حسن ومتمسكاً به خير التمسك. ولنا في حياة «بنيدكت أرنولد» عظة بالغة في أمر سوء النتائج الناجمة عن عدم التحلي بالمبادىء الحسنة الحاصل عليها الإنسان فبعد أن روى المستر «جون فسك» أمر خيانة ذلك الرجل قال عنه أنه كان قد أظهر كرماً عظيماً وإحساساً شريفاً في إبان الرجاء. فأين هذا الرجل من ذاك الذي في يوم واقعة «سراتوجا» أنقذ حياة جندي مسكين كان قبلاً قد رماه فكسر ساقه في إحدى المعارك قياماً بواجبه نحو الوطن.

هذه هي الفوارق العجيبة التي قد تظهر أحياناً في أخلاق الأفراد الخاضعة للمؤثرات لا للمبادىء ولو أن أمثال هؤلاء يعدون من أصحاب الفضائل طالما كان للمؤثرات عمل مستمر فيهم إلا أن هذه الفضائل غير كافية لكبح جماح النفس أو تسكين تأثر الثورات الداخلية.

١٨ ـ هزيمة الأخلاق الناشئة عن العادة

علمنا فيما سبق أن أحكام الآداب الأخلاقية في العصور الأولى لم تكن بمعزل عن أحكام العادة بل كان الطرفان ممتزجين امتزاج الماء بالراح ولا بد من

حلول زمن مستقبل تضطرب فيه عوائد الشعوب وتزعزع أركانها بكيفية يصبح من المستحيل عندها الاستمرار على اتخاذ العادات كالقانون الوحيد الأساسي لحياة تلك الشعوب ويرجع بعض السبب في هزيمة تلك الأخلاق إلى حقائق: منها أنه كلما كانت أحوال الحياة أكثر تعقيداً تضاربت العادات وغالب بعضها البعض فيترتب على ذلك التغالب أخذ المرء بأسباب بعضها وإهمال البعض الآخر لطبيعة الحال وفيها أيضاً اختلاط أفراد أمة بأخرى عن طريق التزاوج والمعاملة فيأخذ كل منهم عن الآخر عادات لم تكن مألوفة لديه من ذي قبل. وقيل الأمة التي اختلطت بغيرها كمثل الصبي سار من الدار إلى المكتب أو من هذا حتى دخل مضمار الحياة العملية في العالم فوجد نفسه في وسط يختلف كل الاختلاف عن الوسط الذي تعوده من نشأته حتى يوم دخوله معترك الحياة ثم اكتشف للحياة طرقاً حديثة لم يألفها قبل الآن فكل أمة تناولها هذا الاختلاط بما يتبعه من التغيير اضطر أفرادها إلى الاهتمام كل منهم بنفسه دون أن يخضع لمؤثرات العادات ولذلك نرى بعضهم يجهد النفس ليقف على الخطأ والصواب ويفرق بينهما والبعض الآخر مرتاب في وجود أيهما. لنا في تاريخ اليونان صور لذيذة تمثل لنا كسر قيود الآداب المأخوذة عن تأثير العادة وربما كانت أحسن تلك الصور قائمة في حياة سقراط الرجل العظيم.

كان عند قدماء اليونان نوع من الوحي أو الكهانة الخاصة يعتقدون صدوره عن قوة علياء متصرفة ولذلك كان الأفراد يذعنون له ويسيرون رهن إشارته في عمومياتهم وخصوصياتهم فكانوا إذا عزموا على تنفيذ مشروع من المشاريع يستشيرون مصدر ذلك الوحي أولاً قبل البدء في العمل وهكذا كانوا على الدوام يطرحون كل أمر التوى بابه عليهم.

* * *

يؤثر عن سقراط الفيلسوف أنه قرر وجود قوة إلهية علوية ترشده في حياته وتوحي إليه خصوصاً ما لا ينبغي أن يأتيه من الأعمال أو بعبارة أخرى كان له مصدر خاص يستمد منه الوحي وهذا المصدر مستقل تمام الاستقلال عما يسمى عادة وخارج عن تأثيراتها. وكثيراً ما أثر في الشعب ثائرة غضب عظيم حتى أنه

لما قتل ذلك الفيلسوف الكبير كان في جملة التهم التي وجهت إليه حينئذٍ أنه أدخل بدعاً جديدة أو أنه اتخذ في حياته خطة العزلة على غير ما تقتضيه عوائد البلاد في ذلك الوقت وذلك على قدر اقتناعه بالوحي الفردي في داخله.

* * *

وبين روايات اليونان وخرافات قدمائهم لنا أمثلة كثيرة تمثل أحكام العادة فمنها حكاية «أنيتجون» التي أمر الملك بأن لا يقيم أحد جنازاً لأخيها بينما كان أمر إقامة الجناز لأحد الأقارب من أقدس الواجبات فكما تعذر على انتيجون المذكورة إطاعة الأمرين معاً اضطرتها الضرورة إلى اختيار أحدهما ففضلت إتمام الواجبات المقدسة أي جناز أخيها وعرضت نفسها لاحتمال عصيان أمر الملك.

* * *

نعم إنه كان من الصعب معرفة الصواب لاتباعه في الزمن الذي كان كسر أحكام العادة سارياً فيه لأن مثل الناس في ذلك الوقت كان كمثل شاب بدأ حياته العملية في العالم فوجدها محشوة بعوائد وأوليات تخالف بعضها وتخالف ما ألفه في أول عهده من العوائد المنزلية بين الأهل والأتراب إلا أنه لا ينبغي مع ذلك أن يتسرب إليه اليأس من جراء تلك المصاعب بل الأجدر به أن يسعى هو وأمثاله سعياً متواصلاً حتى يتوفقوا إلى مبادىء معينة محددة تتخذ مقياساً لأعمالهم ودستور حياتهم.

١٩ ـ القيم الأخلاقية والجمالية

النظرات العالمية والقيم الإنسانية: أتيحت لنا فرصة رأينا فيها أن تأويل القيم الإنسانية جزء لا يتجزء من نظرة فلسفية تأملية. فمعظم أصحاب ما فوق الطبيعة يعزون القيمة أو الخير إلى كل من شؤون الإنسان أو الطبيعة ككل، بينما لا يجد الطبيعيون معنى في عزو القيمة إلى الطبيعة. أما عزو الخير إلى

الطبيعة فمرتبط عادة بآراء غائية، حتى لو لم تكن كما عند هيجل، فوق الطبيعة (أو صريحة في هذا الاتجاه). إن فلسفتي ليبنتز وهيجل لا تنطويان فحسب على أن الخير يتعلق بالكون بل على أن كل ما يحدث ضمنه هو من ناحية أساسية صائب أو صالح، وحجة ليبنتز أن الله، وقد خلق الكون، لا بد قد خلق كوناً أحسن من أي كون يمكن أن يخلق. ولذا فإن وجود الشر يجب أن يكون عنصراً من كمال الكل، ولا يمكن أن يكيف تكييفاً أفضل من هذا لتحسين الكل. ولا شك في أن القارىء يعرف الصورة الأدبية لهذا الرأي ممثلة في بيت شعر قاله بوب Pope «أي شيء موجود فهو صحيح». ويعرف السخرية الكلاسيكية من هذا الرأي في قصة «كانديد» لفولتير. كما إننا قد سبق لنا - في الفصل الثالث عشر من هذا الجزء - أن بحثنا الأفكار التي يمكن بموجبها أن يرد على هذا الرأي فلسفياً. فعند هيجل أن المسوغ الخلقي لأي شيء يحدث إنما يكمن في أن حصوله هو خطوة ضرورية نحو التقدم الإرتقائي الذي يتمثل في تحقيق وجود الروح أو العقل. ويؤلف تكشف الكل هذا تقدماً عاماً وتجيء تنمية النظم الإنسانية ذريعة لإحداثه. وقد تسمى آراء أخلاقية كآراء هيجل وليبنتز أحياناً باسم «التفاؤلية» بمعناها الفلسفي، أي الرأي القائل بأن كل الأشياء تجنح إلى أن تحقق في النهاية خاصية «الخير». وقد وصف الفيلسوف الإنجليزي برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤)، الذي ينتمي إلى المثالية الموضوعية وصف التفاؤلية بمهارة، وإن وضع كلامه في قالب ساخر عندما قال إنها تؤيد القول بأن هذا العالم «هو أفضل العوالم الممكنة وكل ما فيه هو شر ضروري».

إن الطابع العام لفلسفتنا يؤثر في موقفنا العقلي من تأويل القيم، والعكس صحيح أيضاً بالقدر نفسه. فمن الواضح مثلاً أن أولئك الذين يعتقدون بأننا لا نقدر أن نقوم بأي تمييز خلقي ما لم يكن صحيحاً أن «الروح هي خالدة»، لا يستطيعون أن يقبلوا بوجهة النظر الطبيعية أو إذا هم أصروا على فعل هذا فهم ملزمون وفق نظرتهم الخاصة بنفي صحة التميزات الخلقية. فمن زاوية الموقف الطبيعي ليس العقل أو الروح «بهيولى» أو بكائن مستقل، وليس من خلود

بالمعنى الحرفي كحياة بعد الموت.

مسائل محيرة تتعلق بالقيم الإنسانية: يؤلف موضوع القيم الإنسانية بمعزل عن مضموناته الرحبة فرعاً خاصاً للمبحث الفلسفي مع مشكلات خاصة. وذلك دراسة فلسفية للعلاقات بين الناس ونظمهم في المجتمع والطبيعة. ومن جملة الأسئلة التي يطرحها: هل هنالك مقياس للسلوك «الصحيح» ينطبق على جميع أعضاء الجنس البشري؟ على أي أساس يحدد هذا المقياس (أو المقاييس المختلفة؟) ماذا يعني الصلاح أو الطلاح في السلوك الإنساني؟ ما هو «الواجب»؟ هل يعني السلوك الصحيح كبحنا جماح رغباتنا الطبيعية، أو جهدنا لتحققها، أو أي بديل آخر؟ هذه الأسئلة أسئلة عن القيم الأدبية أو الأخلاقية، تختص بعلم الأخلاق (أو بالآداب العامة)، وعلم الأخلاق يهتم بالسلوك الإنساني في المجتمع وهنالك ضرب آخر من القيم، ليس بغير ذي علاقة بهذه، ينبعث من محاولة الإنسان في المجتمع أن يعبر عن تجربته، والإستجابة إلى المظاهر الحسية في بيئته بطريقة خاصة جداً. هذه هي القيم الجمالية، مشتملة مع أشياء أخرى على قيم الفن. ولنلتفت إلى القيم الخلقية أولاً:

القيم الخلقية: موضوع مادة الأخلاق: إذا كان علم الأخلاق فلسفة السلوك الإنساني، فكيف يختلف عن علوم النفس والاجتماع والإنثربولوجيا؟ تهتم هذه العلوم أيضاً بالسلوك الإنساني، غير أن معنى اهتمامها يختلف، ومشكلتها هي أنها تعطينا الوقائع والقوانين عن مجتمع ما أو عدة مجتمعات، عن سلوك رجل واحد أو عدة رجال. مهمتها هي أن تخبرنا كيف يتصرف الناس ولماذا يتصرفون كما يتصرفون (أي، ما هي القوانين التي تخضع لها أفعالهم). وتهتم الأخلاق، من الجهة الثانية، لا بوصف السلوك الإنساني أو تفسيره بل بتقويمه أي إيجاد قيمته. وفي النوع الأول من العلوم لا توجد مفهومات «الخير» و «الشر» و «الصواب» و «الخطأ»، إلا من حيث أنها اجزاء من الأحكام التي يصدرها الناس، وهذه العلوم لا تهتم بالظروف التي في ضوئها تطبق هذه المفهومات تطبيقاً صائباً على السلوك. غير أنه يجب أن لا نفترض أنه ليس

للأخلاق علاقة بعلم النفس أو بالإنثربولوجيا أو بعلم الاجتماع. بل يمكن على العكس من ذلك جعل أحكام الأخلاق وضروب التمييز فيها أكثر دقة ومتانة بقدر ما نشاء على أسس من المعرفة الواقعية التي نحصل عليها عن طريق هذه العلوم وغيرها، وبقدر ما تنمو هذه المعرفة. وهذا واضح بمعنى من المعاني. وبكل تأكيد لا بد من أن يزداد إدراك القيم الخلقية المتعلقة بالإنسان إذا ما عرفنا عنه ما تمكننا معرفته. إلا أن هذا لا يعني أبداً أن ازدياد المعرفة الخاصة العلمية يطرد بنسبة مباشرة مع ازدياد الإدراك الخلقي، غير أنه يعني أن التقويم الخلقي أثبت أساساً إذا هو استخدم هذه المعرفة منه إذا هو جهلها أو تجاهلها. وإذا كان للأخلاق ذاتها أن تهدف إلى إجراء يراعى بقدر الإمكان الأسلوب العلمي، فيجب أن تكون هذه بالتأكيد خطتها ذات الحظ الكبير من السداد.

مم تتألف الحالة الخلقية: ماذا يميز محض السلوك المادي (الفيزيائي) عن تصرف آخر يدخل فيه ما يسمى بالعنصر الخلقي؟ بكلمات أخرى تحت أية ظروف يخضع التصرف للتقويم الأخلاقي أي لتطبيق الأحكام الأخلاقية؟ ليس هذا السؤال سهل الجواب. هنالك بعض من يرسمون تمييزاً واضحاً بين التصرف الأخلاقي وأنواع التصرفات الأخرى، إلى حد يقع معه أي شيء نفعله في مقولة محدودة. فالقتل مثلاً فعل أخلاقي بينما الأكل فعل غير أخلاقي. ولكننا إذا أصررنا على هذا التمييز غير المرن يصبح السؤال مزدوج الصعوبة إذ يجب علينا عندئذ أن نعطي خاصيات صلبة وثابتة لرسم الحد بين الفئتين. هنالك طريقة أخرى للنظر في الأمر، طريقة ربما كانت أكثر إخلاصاً لوقائع التصرف الإنساني، أي إنه يمكن بها لجميع الأفعال، مع كونها دون شك ليست جميعها أفعالاً أخلاقية، أن تتلبس مغزى أخلاقياً. وهكذا فمع أن الأكل مثلاً، في العادة، فعل بلا عواقب أخلاقية فقد يصبح كذلك إذا نحن تابعنا عاداتنا المألوفة في الأكل بينما كمية الطعام لا تكفي لجميع أفراد عائلتنا.

الشروط التي يتطلبها السلوك الخلقي: السلوك الخلقي (أي التصرف الذي إذا قومناه أو حكمنا عليه كان ذا معنى) هو التصرف

الاختياري الطوعي والذي يؤثر في الاتجاه الأساسي لحياتنا. ليس من الصعب أن ندرك لماذا يجب أن يكون التصرف الخلقي اختيارياً أو غائياً. فنحن لا نستطيع أن نحكم على عمل إنسان بأنه «خاطىء» إذا كان قد تسبب في سقوط زوجته من السرير وفي قتلها لأنه كان يتقلب في نومه، أو إذا أدى عملاً تحت وطأة الإكراه الشديد أو إذا كان مجنوناً. ذلك لأن المسؤولية تتضمن الفاعلية الغائية، والعمل الغائي هو استعمال بعض الوسائط للوصول إلى بعض الأهداف أو الغايات. غير أن العنصر الثاني هو أيضاً ضروري. إذ قد يكون عملاً ما اختيارياً، ولا يتعدى الاختيار تقرير طعام العشاء. ومع أن هذا العمل يحتمل أن يكون خلقياً فإنه كما سبق أن قلنا، لا يمكن الحكم عليه ما لم يؤثر في النمط الأساسي لتصرفنا. ولكن ما نعني بالضبط حين نقول: «النمط الأساسي لتصرفنا»؟ قد نعزو القيمة الخلقية لعمل يقوم به فرد ما إذا ما أثر في نواياه، وأفعاله (أ) تجاه غايات الآخرين (ب) أو تجاه نظم مجتمعه (كالدين، والحكومة) أو (ج) تجاه تكوين شخصيته الخاصة. وهنا يجب أن لا نتخيل أن عملاً يؤثر في نمط تصرفنا الأساسي (أي يقع في مرتبة أو أخرى من هذه المراتب) إذا كان فحسب ذا ضخامة أو أهمية كبيرة. تأمل مثلاً سرقة كتاب هذا عمل لا يقلب منزلتنا الاجتماعية رأساً على عقب، ولا يوطد أو يغير تكوين شخصيتنا تماماً. ومع هذا قد يقال إنه يؤثر في الاتجاه الأساسي لحياتنا بمعنى أنه يسهم إما في طبيعة علاقاتنا بالآخرين، وإما في تكوين العادات التي تكون شخصيتنا، وإمّا في نوع الإحترام الذي نكنه لفروضنا الدينية وقوانيننا الاجتماعية (أو الشرعية).

إن أي ادعاء بالدقة والتمام في الأخلاق أمر خطر، وهكذا صيغت التعريفات السابقة في صورة اقتراحات لا أوصاف نهائية. كما إنه من الممكن في دراسة عامة التحفظ حتى في النقاط التي سبق ذكرها ويمكن توسيعها إلى ما لا نهاية له. إن ما يظهر وكأنه تمييز بسيط، مثل التمييز في الأفعال بين الاختيارية وغير الاختيارية، قد يخضع إلى عملية تحليل كبرى. نقول مثلاً أن

الأفعال التي نقوم بها تحت الإكراه غير اختيارية، ولكن، كما أشار أرسطو، يجب أن نميز بين أنواع كثيرة من الإكراه، وليس من السهل القول ما إذا كان كل منها غير اختياري. فإذا تنكبت الريح بامرىء عن طريقه فذلك فعل غير اختياري، ولكن ماذا يقال عن إلقاء الحوائج عن ظهر سفينة في البحر لإنقاذها من العاصفة، أو عن القيام بعمل شائن خضوعاً لمشيئة طاغية؟ يفيد القارىء كثيراً من صوغه لتحليلاته الخاصة ومقابلته لها بتحليلات أرسطو في الكتاب الثالث من «الأخلاق لنقوماخس»

الوسائل والغايات: وصفنا السلوك الاختياري بأنه انتقاء الوسائل للوصول إلى غاية ما. ومن الهام ألا نتصور السلوك الخلقي تصوراً أضيق مما يجب. هنالك ميل إلى التشديد أحياناً على فعل في حد ذاته، وإلى الاغضاء عن انتقاء الهدف الذي يكون الفعل مجرد واسطة له. إن التقويم الأخلاقي ينطبق لذلك على نوع الأهداف التي ننتخب وعلى الطريقة التي نحقق بها هذه الأهداف. وتنطبق لفظة «سلوك» حتى على أهداف ننتخبها دون أن نعمل بشكل خاص على تنفيذها، كما في إيثارنا نوعاً من الحكومة واتخاذه هدفاً إنسانياً وقد وضع بعض الفلاسفة الأخلاقيين مزيداً من التوكيد على الوسائل ووضع بعضهم مزيداً من التوكيد على الغايات، ولكنهم لم يصوغوها دائماً بهذه التعبيرات التي كان لاستخدام أرسطو لها تأثير كبير. وإذا تفحصنا استعمال الفلاسفة للتعبيرات الأخلاقية واستعمال الناس الاعتياديين لها، وجدنا أن لفظتي «صواب» و «خطأ» تتعلقان بالأفعال أو الوسائل، بينما تتعلق غالباً كلمتا «خير» و «شر» بالأهداف أو الغايات. ونحن نطلق مثلاً على القتل (وهو فعل) أحد الحكمين: «صواب» أو «خطأ»، وعلى الثروة (وهي غاية) أحد الكلمتين «خير» أو «شر» بيد أن الوسائط والأهداف نسبية. فقد تكون الثروة هدفاً بالنسبة للوسيلة التي تسمى الحركة الصناعية. ولكن الثروة (بمعنى حشد المال) يمكن بالذات أن تكون وسيلة للذة (مثلاً). ولذا فإن تطبيقنا للسمة الأخلاقية عليها سيكون مرتبطاً بما إذا كنا نعتبرها وسيلة أم غاية.

الخلقية القائمة على العرف والأخرى المتعلقة بالنقد: نستطيع أن نميز بين ضروب مختلفة من المقايس الخلقية ومعايير التقويم، بيد أنه من الضروري قبل معالجة الطرائق الأخرى أن نميز بين موقفين يقعان في أساس فكرة المعيار الخلقي ذاته. فعندما نتكلم أحياناً عن الخلقية (أي مجموعة من المقاييس الأخلاقية) نعني شيئاً نتواءم معه أي عدداً من العادات أو التقاليد، أو الشرائع التي تتعلق بمجتمع نؤلف نحن جزءاً منه ولكن، قد تعني الخلقية أيضاً مجموعة من التمييزات التي نتوصل إليها. الأولى، وقد تسمى أيضاً الخلقية العرفية، وتتضمن مجموعة من القواعد والمحرمات، التي يدعي الأخذ بها «خيراً» والعمل على ضوئها «صواباً». وتتضمن الثانية، التي قد تسمى أيضاً الخلقية الناقدة، مجموعة من المبادىء تنتج عن الاستقصاء أو التحليل الأخلاقي وعن التفكير في الخلقيات الأخرى وتمحيصها وتجريبها. ولكن الفارق بين الخلقية العرفية والناقدة ليس فرقاً مطلقاً. إننا لا نعرف خلقية عرفية في (الجماعة أو المجتمع) لا تستند إلى أساس عقلي بتاتاً، أي خلقية اعتباطية محضاً جامدة جموداً كلياً. بل هناك عنصر انتقادي أو تفكيري يكمن في أعمق أعماق النظام الأخلاقي تصلباً وتزمناً ويكمن في الرجال الذين يوجهون تطبيقاته ويتحكمون فيها. وفضلاً عن ذلك، لا يسع من يدين بالخلقية العرفية إلا أن يقوم فردياً ببعض التفكير الفردي المستقل الذي يتعدى نطاق القانون العرفي. وكذلك فليس هناك شيء اسمه الخلقية الناقدة الصرف، أي الخلقية التي تنفصل تماماً عن العادات الاجتماعية، والمؤثرات أو النظم وتنشأ في فراغ فكري. ولا يقدر أحد ممن يقدرون قيمة الاستقرار وسلامة العقل أن يهمل الخلقية العرفية إهمالاً تاماً. ومع هذا فيجب ألا تختلط الأساليب أو المواقف العقلية التي ينطوي عليها مفهوما الخلقيتين اللذان يحسمان الفوارق العامة بين أسلوبي السلطة والعلم. وقد تسمى الخلقية العرفية تعسفية والخلقية الناقدة علمية. وفي الأولى يقوم التشدد على المحافظة والطاعة والتقاليد والقانون، وفي الثانية على النقد، والاستقصاء، والمقابلة، وعدم القطعية والإحاطة.

٢٠ ـ العرف الأخلاقي العبري ـ المسيحي:

(١) اتخاذ السلطة أساساً: ليست الخلقية العرفية أقل أنواع الخلقيات التزاماً بالتقاليد لأن هناك مجتمعات مختلفة. فقد تختلف المقاييس الأخلاقية كثيراً ومع هذا تشارك في خاصيتي المحافظة والسلطة. وتستند الخلقية الاجتماعية الغربية بوجه خاص إلى تقليد أخلاقي معين ـ هو التقليد العبري المسيحي. وقد رأينا أن هذا التقليد يقوم على افتراض ما فوق الطبيعة، وأن هذا بدوره يرى أن جميع التمييزات الأخلاقية موجودة في كلام «الله». وقد وضعت مقاييس خلقية ذات خصائص محدودة ودائمة لمراعاة ما هو مستقيم وللتسامي على ما هو شرير رديء أخلاقياً. وهذه القواعد تسلطية تعسفية ولذا لا تقدر أن نسأل، إذا ما واجهنا نهي خلقي، أو أمر، لماذا؟ الانصياع واجب لا يقبل التحليل أو التساؤل. فالمرجع هو الله لا الإنسان. ويصاغ أحياناً الموقف التسلطي المتطرف كما يلي: لو اختار الله أن يشترع حتى ما يناقض أوامره الحالية، لأصبح ما يشترعه مقياس السلوك الخلقي الصحيح.

(٢) العقوبات الخلقية: قد يبدو أن السبب الذي يدفعنا إلى إطاعة الكلمة الالهية هو أن تلك الطاعة تحمل معها ثواباً، بينما تحمل المخالفة عقاباً. صحيح أن العقاب والثواب يلازمان السلوك في التقليدالعبري المسيحي. غير أننا يجب أن نقيم هنا تمييزاً هاماً. فالثواب لا يسمى هدفاً، كي يسوغ احترام كلمة الله، وهو لا يسوغ صحة الإنصياع، ثم إن الإنصياع ليس واسطة لغاية يضحي إذا فقدها دون أساس أخلاقي. إنما هو غاية بحد ذاتها لا تتطلب تبريراً عقلانياً، فهو صالح صائب في آن معاً. فما هي إذن منزلة الثواب والعقاب الأخلاقيين؟ الجواب: إنهما يقومان مقام أجهزة تضمن الطاعة للسلطة، إنما نظام من الوعد والوعيد يستعمل لتطبيق سلوك معين (وهو الانصياع عادة) ويعرف هذا في علم الأخلاق بنظام العقوبات الخلقية. والمعلوم أن من العقوبات في المجتمع الحديث نظام العقوبات في القانون الشرعي والتهديد بالمقاطعة وهو

من الاجراءات الضمنية التي تمارسها الخلقية العرفية. قد يكون الثواب هو «السبب الذي من أجله» يقدم الطاعة من ينتمي إلى النظرية الأخلاقية العبرية - المسيحية بمعنى أنه القوة التي تسبب الطاعة. ولكن بمعنى آخر، وهو معنى أهم، ليس الثواب هو السبب الذي يسوغ الطاعة، فالمفروض هو أن طاعة الله تبرر ذاتها بذاتها. وهنالك بعض الفوارق الهامة بين العهد القديم والعهد الجديد بالنسبة لطبيعة عقوبتهما. أهمها أن الأول لا يذكر الحياة الآخرة صراحة. بل يحدد الثواب والعقاب بوقت معين من حياة الإنسان أو في الأجيال اللاحقة، فهو يقدم مملكة نهائية لله على الأرض، بينما يني الثاني مملكة الله في السماء - أي فكرة الدنيوية من عالم آخر منتهية إلى النجاة أو البوار. ويظهر أن النجاة، لأول وهلة هي المثل الأعلى النهائي للإنسان أي الخير الأعظم. وهي كذلك حقاً بقدر ما تمثل القيام بالطاعة التامة لإرادة الله. ولكنها ليست كذلك بمقدار ما أن طاعة الله مجرد واسطة لها. وإذا نظرنا إليها مستقلة وجدناها في الواقع ثواباً مشتقاً من عقوبة خلقية وليست هي ذاتها بالخير الأعظم. ويتضح من الواقع أن النجاة تعتمد على الدينونة الأخيرة التي تحدد ما إذا كان رجل ما قد تابع الخير الأعظم - أي طاعة الله. وترى المسيحية، وذلك هو رأي العبرية أيضاً على نحو مختلف، أن الطاعة ليست خيراً لأننا سننجو، بل إننا سننجو لأن الطاعة جيدة.

(٣) **الانصياع الألي مقابل الإيمان الفاعل**: يقرر أنبياء العهد القديم أن الصلاح هو المحافظة لا على حرفية الشريعة بل على روحها. ويتمثل المسيح في أناجيل العهد الجديد مدافعاً عن النظرة ذاتها ضد الفريسيين هل هذه ثورة على الخلقية التي تنتمي إلى السلطة؟ الجواب سلبي ولا شك. إنما يحتج هؤلاء الأخلاقيون على النوع الآلي من الإنصياع وهو نوع لا معنى له. فالطاعة لله في نظرهم لا تكون بمجرد القيام بعمل خارجي بل هي الاستعداد الواعي للطاعة. وما لم يقنع الفرد نفسه بصلاح الطاعة، وما لم يمتلكه إيمان ثابت به فإن أعماله لا تتصف عن حق بالصلاح، وصاحب الخطيئة الذي يندم حقاً عن إخلاص هو على حاله تلك «أفضل من المنصاع اسمياً». وهذا التشديد على الإيمان هو إبراز

لدور «القلب».

وتقرأ في سفرميخا: «ماذا يتطلب منك الإله؟ هو فقط أن تعدل وأن تحب الرحمة وأن تمشي باتضاع مع إلهك». ويقول المسيح في إنجيل متى: «طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض.. طوبى لأنقياء القلب فإنهم يعاينون الله».

٢١ - ضروب من الحدسيات الأخلاقية:

ترى العبرية - المسيحية أن المقاييس الخلقية قد جاءتنا وحياً من سلطة إلهية بينما اعتقد كثيرون من الفلاسفة أننا نحن نمثل السلطة المتحكمة في القيم الخلقية. فإذا وصفنا أي شيء بالجودة فذلك يعني أننا حدسياً نستحسنه، ولكن نعرف ما هو الخير يجب أن نلجأ إلى حكم الحدس. فالحدسية في الأخلاق هي في آن واحد شرط للصواب والخير وشروط معرفة الثواب والخير. ولكن كما أنه لا توجد مدرسة واحدة للحدسية كذلك لا توجد نظرية واحدة تعرف «بالحدسية الأخلاقية» هنالك عدة أنواع. وإليك بعضها:

(أ) النظرة القائلة بأننا، ونحن كائنات إنسانية، مزودون بملكة خاصة نفسانية أي «بالإحساس الخلقي» فنقدر أن نحكم بواسطة عواطفنا الخلقية على أن بعض الأشياء قابل للتسويغ وبعض الأشياء غير قابل لذلك.

(ب) النظرة القائلة بأن معيار القيمة من أي حالة خلقية ليس بالإحساس الخلقي الذي هو ملكة خاصة يشترك بملكيتها جميع الناس بل شعور ما تحدد القيمة على أساسه. لقد كان الحدس في التأويل المتقدم «للحدسية» ملكة شاملة وجميع الناس قد يرون على الأقل مبدئياً التقويمات ذاتها. أما من زاوية التاويل الحاضر فهو شيء قد يتغير بتغير الأفراد الذين لا يمكن اعتبارهم بسبب من اختلاف ردود الفعل الشعورية عندهم، خاضعين للمقاييس الأخلاقية ذاتها.

(ج) النظرة القائلة بأن لنا حدساً قبل تجريبي. فبينما تقوم النظرتان السابقتان في أساس معرفة حسية أخلاقية لها خاصية الحسية تنطبق على حالات

أخلاقية معينة، تفترض النظرة الثالثة معرفة حدسية للمبادىء الأخلاقية الشاملة.

(د) نظرية كانط التي يصعب وصفها كجميع نظرياته الأخرى بمعزل عن المخطط التام لنظامه. يأخذ الحدس لدى كانط شكل الضمير الذي يعبر عن «العقل العملي» للإنسان، كما يعكس إمكاناته العلمية «عقله التأملي». ويكون الكون نظاماً خلقياً خاضعاً لنظام خلقي مثلما هو خاضع لقانون طبيعي، والعقل العملي يدرك في صورة ضمير حدسي الأول من هذين القانونين. ويجب علينا لنفعل الصواب ونعرف الخير، أن نعمل ما يراعي هذا القانون الخلقي، إننا لنفعل هكذا كلما اتبعنا وحي ضميرنا. والقانون الخلقي مطلق، وطاعته واجبة بل هي الواجب الأكبر، ويسمى كانط إرادة العمل حسب الواجب باسم «الإرادة الخيرة».

فوارق أساسية بين الحدسيين: من المفيد أن نلحظ كم تعظم الفوارق التي توجد بين اولئك الذين يستخدمون الأسلوب ذاته من الأخلاق. وفضلاً عن ذلك، قد يشار حتى في نطاق كل من النظرات السابق ذكرها، إلى فوارق تباعد بين مختلف القائلين بها.

إنه لواضح أن النظرتين الأوليين من هذه النظرات تجريبيتان فيما تؤكدانه، بينما الاثنتان الأخيرتان عقلانيتان. فالنظرة الرابعة تتضمن الطبيعة الموضوعية للمقاييس الخلقية بمعنى أنها تدخل في بناء الكون والنظرة الأولى موضوعية بمعنى أنها تؤيد حصول جميع الناس على ملكة الحس الخلقي، ولكنها ليست موضوعية بمعنى أن القيم تتعدى الجنس البشري. وإذن ترى النظرة الأولى أن القيمة الخلقية لا يمكن فصلها عن الرغبة الإنسانية أو الاستحسان بينما ترى النظرة الرابعة أن شيئاً قد يكون خيراً حتى لو لم ترغب فيه أو تستحسنه. وهكذا فالنظرة الرابعة، قريبة جداً من الخلقية العبرية المسيحية التسلطية، بينما تبعد الأولى عنها بعداً محسوساً. وتختلف كلتا النظرتين التجريبيتين الأوليين إحداهما عن الأخرى بمعنى أن الثانية تسمح بنسبية القيم أو تفترض أن المشاعر التي تبنى عليها الأحكام الخلقية قد تكون أية مشاعر على

الإطلاق، وبالتالي قد تختلف باختلاف الأشخاص. وقد قال بعض من الحدسيين التجريبيين، الذين يجمعون بين الرغبة والقيمة، (متخذين ذلك افتراضاً نفسياً) أن ما يرغب فيه الناس واقعياً (ويعلقون عليه صفة الخير حدسياً)، إنما هو اللذة. وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك - ذهب إلى أن الناس يرغبون أولياً في لذتهم الشخصية، بينما افترض آخرون وخصوصاً من مدرسة «الحس الخلقي» أن للناس عواطف حدسية بالتعاطف مع الغير وبالإحسان. ولكن يمكن لأي من هذه الافتراضات النفسانية أن ينسجم مع فلسفات أخلاقية ضد الحدسية كما ينسجم مع الحدسية ويصح هذا أيضاً على الوضع العام القائم على أن القيمة ليست شيئاً منفصلاً عن علاقة الإيثار والرغبة الإنسانيين.

افتراض أساسي في الطرائق التسلطية والحدسية: لا يستصعب القارىء الذي يتذكر البحث العام للسلطة والحدس تطبيق الحجج النقدية على دائرة الأخلاق، وإثارة عدة نقاط طريفة وجديدة. غير أن هنالك واحدة تمس كل نظرية أخلاقية في الصميم.

الافتراض الأساسي الذي تنطوي عليه طرائق التسلط والحدس هو أن الأعمال والأهداف الخلقية يمكن أن تقوم بمثابة وحدات قائمة بذاتها ملموسة تتحلى بخاصيات معينة كالصلاح والخير. فالعمل (أي عمل) والهدف (أي هدف) هو افتراضياً شيء يمكن الحكم عليه كعمل أو هدف بحد ذاته. وهكذا تعتبر أعمال السرقة مثلاً أو الكذب أو الزنى بالنسبة للمواقف التسلطية والكانطية أعمالاً صالحة مهما كانت الظروف. وترى الحدسية الاختيارية، أنه لو اعتبر عمل ما صالحاً مرة وطالحاً مرة فإن السبب بأكمله (مع أنه بالضبط لا يوجد سبب يستدعي حكماً حدسياً، على وجه الدقة) يكمن في خاصية العمل المعين ذاته. ومهما يكن الحكم الصادر، أكان على ضرب من الأعمال دون تحفظ، كما في الحالة الأولى، أم كان على عمل معين دون تحفظ، كما في الحالة الثانية، فالمفترض أنه يمكن أن يعزل فعلاً من السلوك الخلقي عزلاً تاماً وبالتالي أن يحكم عليه حكماً مطلقاً.

نتائج استمرار السلوك الخلقي: يستحسن أن نسأل الآن هل يمكن للأخلاق الناقدة أن تتخذ افتراضاً كهذا؟ أما أولاً فإننا إذا افترضنا أن أي معيار للحكم الأخلاقي هو معيار نهائي لا يخضع لمزيد من التمحيص فذلك ضرب من الجزمية، التي تتعارض والموقف العلمي. وأما ثانياً فإننا إذا افترضنا أن الأهداف والأفعال قابلة للعزل المطلق فذلك يناقض شهادة التجربة العامة المشتركة. حين تسلب رجلاً معتوهاً سلاحه ترتكب سرقة وكذلك حين تسرق كتاباً من مكتبة، ولكن ليس من الممكن أن نقوم العملين تحت اسم سرقة فحسب. يجب أن ندرس الفعل بالنسبة إلى غاية ما، أي من حيث إنه وسيلة لهدف ما، ولا تبقى منزلته من زاوية هذا الاعتبار على نفس الدرجة من الأهمية. لا تستطيع قاعدة جزمية أن تشرع اشتراعاً أخلاقياً لجميع الأزمان والظروف، ويصبح تقويم حدسي لعمل معين حكماً أعمى إذ يتعامى عن شبكة العلاقات التي تحيط بهذا العمل وكذلك بالنسبة لاختيار هدف ما فإن الاستحسان التسلطي والحدسي لأنواع معينة من الأهداف ولأهداف معينة من الوقائع يهمل أولاً: أن رب هدف تنقلب رغبتنا فيه رغبة عنه في عملية تحقيقه. وثانياً: لا يمكن لنا أن نفصل هدفاً نختاره عن أهداف سبق أن اخترناها أو وجب أن نختارها. وثالثاً: قد نرغب عن بعض أهدافنا بسبب ظروف خارجية عنا. قد تصبح غاية إسهامنا في مد شخص محتاج بالمال سيئة في حين كانت في البداية تعتبر جيدة وذلك بالنظر إلى حساسيته المتطرفة، أو بالنظر إلى أنها شيء إلينا أكثر مما تحسن إليه، أو بالنظر إلى أن عملاً أكثر الحاحاً يتطلب مساعدتنا، أو بالنظر إلى أن الاحتياج الظاهر يخفي تحته تعاسة ضميرية نفسانية. هكذا ترى الأخلاقية الانتقادية أنه لا يمكن أن تقاضي قيم الأعمال أو الأهداف بنهائية وانعزالية بل يجب أن تتفحصها دائماً على ضوء النتائج الممكنة. لا يمكن لنا أن نفصل الوسائل عن الغايات ولا أن نتجاهل الظروف المعينة التي تتحكم فيها، ولا أن نحدد فوراً العلاقات المتبادلة بين أهدافنا.

طبيعة المبادىء العامة في الأخلاق: ما تقدم من قول لا يتضمن أن

صياغة مبادىء عامة للسلوك أمر غير ممكن بتاتاً، أو أنه ليس للفراسة الحدسية أي مكان في الحكم الخلقي، وإنما هو ينفي فقط أن المبادىء العامة وحدها (أو الاستحسان الحدسي وحده) قادرة على تبرير التقويم لظواهر مسلكيّة معينة أن المبادىء العامة ضرورية لإدراكنا المواقف المعينة فلا نقدر، من غير أن يكون لنا وجهة عامة، أن نعالج حالة خاصة، كما أننا لا نقدر من دون افتراضيات في العلوم الطبيعية أن نؤول مجموعة من الوقائع، أو أن نستبق معرفة وقائع لم تعرف بعد. ولكن مبادىء ليست إلا ضرباً واحداً من الافتراضيات. وكما أن جميع الافتراضيات تهمل عندما يتبين عدم انطباقها على الواقع، فلا تقدر إذن المبادىء الأخلاقية أن تدّعي، كما أشار جون ديوي بشكل بارز، بأنها أكثر من مجرد توجيهات مسلكيّة، أو أدوات لمعالجة مواقف وأحوال معينة. وإذا ما اتفق أن اعتبرت تلك المبادىء مشترعات أزلية للسلوك ووقفت ضد العلم بمثل ما تقف ضده الافتراضات التي تعتبر حقائق لا تخطىء، ويمكن للحدسية بذات الطريقة أن تقوم في توجيه سلوكنا لا بدور الحكم الذي لا يحاكم بل بدور الفراسة المثمرة التي توجه أعمالنا عن الرغبات الأساسية التي لا يمكن أن نتجاهلها أبداً مهما كان اختيارنا.

٢٢ ـ المعيار اللذي: مذهب اللذة (الهيدونية):

إذا صح أن الخير هو ما نرغب فيه فلا يصح أن كل ما نرغب فيه هو خير. ولقد ميزنا في الفصل الثاني عشر بين ما نرغب فيه وما يحتمل أن يكون مرغوباً. إنّ ما يحتمل أن نرغب فيه خلقياً هو ما قد نرغب فيه لو تفحصنا جميع الأهداف التي تهمنا وعلاقاتها ومقدار النتائج التي يمكننا استباق رؤيتها. وهاهنا يواجهنا واجب هو أن نعرف ماهية الشيء المرغوب أو الخير.

هنالك جواب مشهور يرجع إلى العصور القديمة وهو أن ما يجعل أي شيء خيراً إنما هو اللذة التي تنتج عنه «عاجلاً أو آجلاً» أو اللذة التي ترتبط به. تدعى هذه النظرة بالهيدونية وهي كلمة إغريقية تعني «اللذة». وقد كان بعض

الحدسيين «هيدونيين» (لذيين) ولكنا نستطيع أن نرى النظرة في أحب صورها، أي حين تقترح موازنة نتائج الأفعال لتحديد اللذة التي تسترعيها واختيار الأعمال المدروسة مراعاة للأهداف اللذية. فاللذية (الهيدونية) أرحب من النظرة التي تعزو المسوغ النهائي للسلوك إلى اللذات الحسية أو الحيوانية تلك النظرة المعروفة باسم الفورينائية. إنما الهيدونية نظرية نفسانية وأخلاقية تعتقد بأن السبب الذي من أجله يجب أن ينشد الناس اللذة هدفاً نهائياً (أي السبب الذي يجعل هذا العمل خيراً) هو أنهم بطبيعتهم حيوانات ناشدة للذة. ونستطيع أن نشير في ما يلي إلى الصعوبات التي تواجهها الأخلاقية تاركين للقارىء حق اعطاء الرأي في حسنات هذا المفترض النفساني الذي يتسع انتشاره رغم كثرة الشك في سلامته.

النقد الموجه إلى اللذية (الهيدونية):

(١) إذا استعملت لفظة «لذة» بمعناها الاعتيادي لتدل على شعور لذيذ أو على رد فعل لذيذ فعندئذ يبدو لنا، كما رأينا في الفصل الثاني عشر، أن وقائع التجربة العامة المشتركة والتاريخ برهنت على ضيق اللذية (الهيدونية) وتعسفها فيما يختص بمعيار الخير الخلقي إذ إن هناك عدة أعمال واختيارات، قد تعتبر عموماً مرغوباً فيها ومستحسنة، ولكنها في الواقع معادية «للذة» بأي معنى دقيق، مثال ذلك القبطان الذي يؤثر أن يغرق مع باخرته والشهيد الذي يذهب إلى المقصلة.

(٢) لو كان الشعور باللذة معيار الخير في السلوك لكانت نتائج عملنا حسب ذلك المعيار عوائق في سبيل تحقيق مصلحتنا في المدى الطويل (أي مجموع مصلحتنا) أكثر مما تكون مسعفات على تحقيقها فما يلتذ به شخص ما لا يلتذ به آخر. ولو تصرف كل واحد من حسب معيار الحصول على أكثر الملذات التي تشبع رغباته، لأدى ذلك إلى صراع قد يكون مؤذياً لأكثر المعنيين بالأمر.

(٣) لا يقدر أحد أن ينفي أن اللذة تعد خيراً إذا كانت وحدها بمعزل عن نتائجها ـ قدر الإمكان ـ ولكن اعتبارها معياراً للحكم على ما إذا كان شيء ما خيراً أمر مختلف عن هذا. ولما حلل أرسطو اللذة قدم سبباً آخر يدل له على أن اتخاذ اللذة هدفاً أولياً شيء يعادي مصلحتنا العامة وطمأنينتنا، إذ يرى أنه كلما ازدادت لذة عمل ما كثر تدخلها في أعمال أخرى. اللذة تشغل انتباهنا كله وتحولنا عن جميع ما عداها. ويتبع ذلك أنه إذا كان الإغراق في اللذة هو هدفنا الأولي، استحالت علينا المعالجة الأحكم لأمورنا جميعها. الاختيار الأحكم هو أن نختار أولاً أهدافنا ثم نجعلها لذة بقدر الإمكان.

(٤) المشاعر والعواطف اللذيذة (كجميع المشاعر والعواطف) متقلبة قصيرة العمر، لا تستقر على حال، وتتوقف على ظروف طارئة. فإذن إذا جعلناها العوامل الحاسمة في سلوكنا فمعنى ذلك أن نبني ذلك السلوك على شيء غير مستقر وغير دائم. هنا أيضاً نقدر أن نقول بوجوب إضافة اللذة إلى السلوك المرغوب دائماً، وليس السلوك الموافق لطبيعة اللذة التي هي طبيعة غير دائمة حتماً. وربما صح أن ما هو خير يجب أن ينطوي عاجلاً أم آجلاً على لذة، لا أن ما ينطوي على لذة هو خير. وأن إخفاق (الهيدونية) اللذية من هذا التمييز لهو إخفاق رئيسي أساسي.

اللذة والسعادة: إذا اضطر اللذي (الهيدوني) إلى التسليم بوجود حالات صالحة خلقياً لا تنطوي على لذة، فقد يضع نظريته بشكل مغاير، أي أن اللذة ـ في الأقل ـ هي الخير الأعظم. الحاصل من ذلك هو نفس ما تقدم ولذلك تظل الانتقادات السابقة قائمة. كانت اللذية (الهيدونية) من بين أقدم الفلسفات الإغريقية. وعندما أتى أفلاطون وأرسطو على انتقادهما أحسا بأنها مع ذلك تشتمل على توكيد قيم حاولا الإبقاء عليها بواسطة تمييز. لم يسبق للهيدونية أن تنبهت له. كان هذا التمييز بين اللذة والسعادة فالسعادة أو الكيان الخير لا اللذة هي الخير الأعظم. اللذة عابرة غير مستقرة، والسعادة هي على وجه الدقة الحصول على استقرار أساسي. إن تعريف الصلاح والخير بأنهما يسهمان في

السعادة تعريف يتجنب الاعتراضات السابقة فلقد كان الخلط بين السعادة واللذة ولم يزل، سبباً أولياً في جدل لا حاجة إليه من الأخلاق. ورب نظرية استمالتنا إليها ـ ولم تظهر وكأنها غير متينة ـ لإخفاقها في هذا التمييز. نجد مثلاً مرموقاً على ذلك في المنفعة» التي كان من أهم الداعين لها جيرمي بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) تأخذ هذه النظرة مفتاح نظريتها من اللذية إذ تعتبر اللذة هي الخير الأعظم. ولكن اللذة التي تقصدها ليست لذتي أنا أو لذتك أنت بل لذة المجتمع التام الكامل. والمبدأ الشعبي الشائع الذي يمثل النفعية هو «أعظم سعادة لأكبر عدد»، ولكن النفعيين لسوء الحظ لا يعنون بلفظة «سعادة» أكثر مما تعني لفظة سرور، ويستعملون اللفظة الواحدة منهما مرادفة للأخرى. وليس من الصعب أن نرى كيف يتم التملص من قدر كبير من الغموض والصعوبة في توكيدهم لو أنه صيغ له التمييز الضروري.

السعادة السجام ـ تطور الإنسان في المجتمع: تدعي النظريّات الأخلاقية التي تؤكد كون السعادة خيراً أعظم (أو هدفاً أنسب) وأنها معيار نهائي لجميع القيم، باسم نظريات يوديمونية (من لفظة يوديمونيا الإغريقية التي تعني «الكيان الخير»). لقد كانت عدة فلسفات أخلاقية بل ربما كان أكثر الفلسفات الأخلاقية، فلسفات يوديمونية ومع هذا اختلفت جذرياً بعضها عن بعض. ولكن هذا مفهوم، إذ السؤال الهام هو: ماذا يقصد بكلمة السعادة؟ أو الكيان الفاضل الخير؟ من أعمق التأويلات وأكثرها تأثيراً في تاريخ الفكر تأويل أفلاطون وأرسطو اللذين (بالرغم من عدة فوارق ونقاط اختلاف في التعبير بينهما) يشتركان في وضع التصميم العام للنظرية. وخلاصة هذا التأويل ما يأتي:

نظرة أفلاطون وأرسطو: يصبو الناس إلى امتلاك أنواع كثيرة من الخيرات، غير أن أشدها لزوماً وأبقاها هي السعادة. وكل الخيرات الأخرى تطلب من أجل السعادة، أما السعادة، فيطمح الإنسان إليها من أجل ذاتها، فهي ليست وسيلة لأي شيء آخر بل هدف كاف في ذاته تماماً. مم تتألف السعادة؟

كيف نحددها؟ كيف نحصل على مقياس موضوعي للتقويم؟ نعرف شيئاً واحداً وذلك هو: إننا سنتعرف إلى السعادة عندما نجد شيئاً كافياً في ذاته وليس وسيلة لأي شيء آخر. دعنا نتأمل عالم الحياة اليومية. عندما نقول أن كذا وكذا هو خير شيء لمخلوق ما فإن ما نعنيه هو نيل ذلك المخلوق لما هو أقدر على إنجازه. فخير الموسيقي هو أن يتابع الموسيقى وينجح فيها، وخير الفيلسوف أن يتابع الفلسفة ويتعلم منها، وخير المتمول أن يقترض ويأخذ فائدة. وخير الغزال أن يرعى من مرعى حر، بينما خير القرد هو أن يعيش في الغابة. وهكذا يتحدد خير مخلوق ما أو نوع ما من المخلوقات أو أي شيء على الإطلاق، بتحديد الوظائف المؤهل لادائها، أو بتحديد مجموعة الفاعليات التي تساعد على أحسن وجه تطوير وجودها خير تطوير وأكثر انسجاماً مع طبيعتها. فخير الإنسان الأعظم إذن أي سعادته، يتم بتحقيق إمكاناته أو طاقاته في نظام منسجم. ويكون هذا التطوير ضمن إطار مجتمعي إذ أن الإنسان في نظر اليونان، حيوان اجتماعي سياسي. ولا يمكن فصل خير الفرد عن خير الدولة. ولما كانت حياة الإنسان تشتمل على علاقاته مع الناس الآخرين، فإن تحقيق الإنسجام ينطوي على أن يقوم الإنسان بواجبات وفروض، ويسيطر على حوافزه الحيوانية، وعلى ممارسته لها كذلك، كما ينطوي على التضحية والصراع الفكري، وعلى السعي وراء اللذة أيضاً. وتصبح الفضيلة، أو عادة السلوك الصالح ضرباً من السلوك الأفضل تكيفاً لتحقيق التطور المنسجم. وتصبح العلاقة الأساسية التي يقوم عليها مثل هذا الإنسجام هي ما يكون سعادة الإنسان. ولكن أرسطو يشير إلى أن العمل الفاضل غير ممكن دون امتلاك الأشياء المادية - كالاصدقاء وبعض الثروة والسمعة الطيبة. إلخ - ويقول أن السعادة غير ممكنة دون العمل الفاضل. ومع هذا فلم تكتمل الصورة بعد، إذ مع كون الفضيلة ضرورية لتحقيق السعادة، فإنها ليست في حد ذاتها كافية لذلك. ويعتقد أفلاطون وأرسطو بأن الإنسان هو الإنسان القادر على التأملات العقلية (سواء أكانت فنية أو فلسفية أو أية فاعلية تفكيرية أخرى) وهي أرقى شيء من أعماله. والسبب في ذلك أن

العمل التأملي هو النوع الوحيد الذي هو كاف في ذاته أو يسعى له الإنسان من أجل ذاته أو يتخذه هدفاً في حد ذاته. والرجل المفكر أقل من غيره اتكالاً على الظروف الخارجية كمصدر لسعادته، وتكمن سعادته في داخله، بينما الرجل الذي يسعى وراء الشهرة أو الثروة هدفاً أسمى إنما هو ساع وراء هدف هو بطبيعته فريسة للظروف. والسعادة «المحققة» بهذه الطريقة وليدة المصادفة مهددة دائماً بقصر العمر. والاكتفاء القصير العمر سرور لا سعادة. ليست السعادة حالة عقلية أو عاطفية على الإطلاق، إنما هي علاقة أساسية تحتضن جميع مصالح الإنسان.

المثل الأعلى الأبيقوري: ثمة تأويل آخر للسعادة - هو تأويل أبيقور الفيلسوف اليوناني واتباعه. ولقد شاع بين الناس أن الأبيقورية صورة غير مهذبة من الهيدونية أي هي قورينائية مرادفة لاصطياد اللذات بطريقة سوقية مبتذلة. غير أنها في الواقع على نقيض هذا تماماً، فهي تنادي بتقليل اللذات لا بتكثيرها، على أساس أن تكثيرها يؤدي إلى تكوين عادات جديدة من الرغبة وعلى أساس أنه كلما قلت الرغبات التي يريد المرء أن يشبعها كان أسعد حالاً من ذلك الذي تثقله شهوات لا تنقطع. وإذا حقق المرء هذا الخير تحاشى الاتكال على الأشياء الخارجية من أجل أن يجد الاكتفاء وأصبح متحرراً إذن فإن أبيقور يشارك أفلاطون وأرسطو في مفهومهما للسعادة، من حيث إنها انسجام كاف في ذاته. ويرى الثلاثة أن المرء يحتاج إلى كمية معقولة من الأشياء المادية ومن المرامي الفكرية كأنما هي ضمان ركين لسعادة مستديمة. ثم لا يذهب التشابه بين الفريقين إلى أبعد من ذلك. فبينما يكون المثل الأعلى لدى أفلاطون وأرسطو هو الانسجام في المجتمع، فإن المثل الأعلى لدى أبيقور هو الانسجام الناشىء عن الانسجام في المجتمع. والأول هو انسجام الحياة المليئة أي استقرار «الكيان الخير». والثاني هو انسجام الحياة البسيطة التي تتأتى عن تجنب الواجبات والمسؤولية. وقد نوجز المذهب الأبيقوري فنقول: كلما قل عدد رغبات الإنسان واحتياجاته، قلت واجباته ومسؤولياته، وقلت بالتالي فرص

الانتقاص من اكتفائه (هو يأتي عن طريق إشباع الضروريات الأساسية والتصورات الفكرية) فالأبيقورية فلسفة العزلة والترفع الأرستقراطي.

تثير النظريات الخلقية، كاللتين درسناهما، أسئلة ذات أهمية أساسية: هل الانسحاب من المجتمع بأي شكل هو «أقل صلاحاً» من الاشتراك فيه؟ هل يمكن تحقيق السعادة في أي من الحالين؟ ينصحنا أرسطو بأن نعتبر الاستنتاجات التي نتوصل إليها في الأخلاق تعميمات تقريبية، وبأن نتحفظ ضد وضع تشريع نطبقه على جميع المجتمعات، هل يمكننا اعتبار أولئك الذين لا يتمكنون من الحياة التأملية سعداء؟ هل السعادة شيء يخضع للتدرج بحيث نقول سعادة أكثر وسعادة أقل؟ محتوم على القارىء الذي تواجهه هذه المسائل الحية، أن يكتشف كثيراً غيرها مما يدخل في صميم حياته وتفكيره.

قابلية التعاليم غير اليوديمونية على التكيف: قد نسمي الفلسفات الأخلاقية التي تعرف المقاييس الخلقية بمقاييس نهائية مغايرة للسعادة الانسانية غير يوديمونية. ومن الفلسفات الخلقية غير اليوديمونية الموروث العبري المسيحي والكانطي. ومن المحتمل مهما كان رأينا في الفلسفة أن نجد من الآراء الأخرى، حتى لو كانت معادية لرأينا، توكيداً، قيماً قد نفيد منه. وإذا صح هذا المستقبل لآراء مختلفة فإنه أكثر شيء صحة من حقل الأخلاق. وإذا قبلنا مثلاً اجتهاداً أرسطوطاليسيا فلا حاجة بنا إلى أن نرفض نظرة مختلفة عنه مثل نظرة العهد الجديد أو القديم رفضاً باتاً. يجب أن نميز بين التوكيدات المتعلقة بالتصرف الخلقي التي يقول بها العهد القديم أو الجديد وبين التأويلات التي تتخذها هذه التأكيدات في سياقها. صحيح أننا لا نقدر أن نجرد شيئاً من سياقه دون أن نفقده شيئاً من معناه ولكن تعاليم أنبياء اليهود، والموعظة على الجبل وسفر أيوب والقديس بولس... إلخ. هي إلى حد ما نتيجة تبصر مستقبل في السلوك الإنساني. وقد أجمع كثيرون بقطع النظر عن نوع النظرية التي نؤمن بها، إننا نستطيع أن نقبل الدعوة إلى العدالة والرحمة والحب. إلى السلام الشامل والمعاملة بالحسنى. فالسلام في رأي أشعيا وميخا والمسيح، شيء نبيل

في الإنسان لأنه خير ما يقنعه بتنفيذ إرادة الله، أما في نظر أفلاطون وأرسطو فتكمن قيمته في كونه شرطاً لتحقيق إمكانات الإنسان تحقيقاً تاماً. فالقرائن المختلفة تقر لأسباب متباينة بما للسلام من قيمة خلقية. إلا أن نظرية نقدية (مثل الأفلاطونية والأرسطوطالية) تجعل التبصر مقترناً بالتحليل. وبينما يمكن أن نستمر من هذه النظرية أو من تلك معرفة أهداف إنسانية شاملة فإنه لا يكفينا في النظرية النقدية أن نعرف أن العدل والحب والإحسان قيم، إنما يود الفيلسوف أن يحدد بأي معنى تعتبر هذه قيماً ولماذا، وأن يتفحص معانيها الممكنة، وأن يعرف الشروط والظروف التي تكتسب فيها قيماً أو لا تكتسب.

٢٣ ـ القيم الجمالية من التجربة الإنسانية

بين القيم الإنسانية نوع من القيم يلازم مع كونه صعب التعريف خلق الفن وتذوقه ملازمة وثيقة كما يلازم تجربتنا لتلك الصفات الطبيعية التي ترافق الفن مرافقة دقيقة. تلك هي القيم الجمالية، ويسمى فرع الفلسفة الذي يهتم بدراستها «الجماليات» وتعرف الجماليات أحياناً بأنها فلسفة الفن، وأحياناً يزعم الزاعمون أن اهتمامها الأهم هو طبيعة الجمال. وكثيرون هم الذين يعتبرون هذين التعريفين مترادفين بيد أنه يبدو واضحاً مع ذلك أنهما ليسا مترادفين، إذ قد يوجد الجمال في أمكنة ليس للفن بها من علاقة، ومفهوم الجمال هو واحد فقط من عدة مفهومات في فلسفة الفن. والسبب الذي من أجله وكذنا قيمة الجمال هو أننا بعملنا هذا نقدر (على وجه المناسبة إذا لم يكن على وجه الدقة) أن نؤول الأنظمة الثلاثة: أنظمة المنطق، والأخلاق، والجماليات (وتسمى علوماً معيارية أو تقويمية) التي تهتم أولياً بقيم ثلاث أساسية فرق بينها القدماء وهي: الحق والخير والجمال. على كل حال، ربما كان النظر إلى أن الجماليات فلسفة الفن رحباً إلى حد يطوي تحت جناحه مسائل تتعلق بطبيعة الجمال، إذ إنها بحكم الضرورة تهتم جزئياً بعلاقة الفن بأشياء أخرى. ففي

الجماليات كما في الأخلاق، عدة مسائل تدعو إلى درس فلسفي دقيق يتأثر باجتهادنا الفلسفي العام ويؤثر فيه. وفي هذا المقام لا نستطيع أكثر من أن نشير إلى بعض الاتجاهات التي يمكن لهذه الدراسة أن تتخذها.

٢٤ ـ العوامل في الخلق الفني

إذا قلنا أن الفن نظام إنساني، كان قولنا هذا كبير الأهمية رغم أنه قد يبدو مبتذلاً، والنظم الإنسانية جزء من المجتمع والمجتمع جزء من الطبيعة، فكيف إذن تتميز الظاهرة الفنية التي هي واحدة من مظاهر الحياة الإنسانية والسلوك الإنساني، عن الظواهر الطبيعية الأخرى؟ بعبارة أخرى، تحت أي نوع من الشروط والظروف ينشأ ذلك النوع من العمل الذي ندعوه فناً؟ إننا لا نسمي غياب الشمس، ومغارة ما، أو معبراً صخرياً طبيعياً، أو أغنية عصفور تحفاً فنية، ولا نقدمها أمثلة على الرسم أو النحت أو الهندسة أو الموسيقى. والسبب في ذلك أنها ليست محصولات عمل غائي مقصود، وقد درج الناس على مقارنة «الفن» «بالطبيعة» ومقارنة التحف الفنية بأعمال الطبيعة. غير أن ما تتضمنه هذه المقارنة ليس أن الفن شيء فوق طبيعي أو معجز بل إن نتائجه ثمرة عمل واع. وتتجلى التحف الفنية في وسيط تعبيري. أي في كلمات أو رموز موسيقية، أو مواد تشيكلية أو حركات جسدية، وما هي المواد هذه إن لم تكن مواد طبيعية؟ هذه هي الآلات أو الذرائع، التي يعبر بواسطتها عن البصيرة الفنية. ينطوي إذن الخلق على (أ) تنظيم وترتيب للمواد الطبيعية التي (ب) هي غائية. ولكن هذا ليس بكاف بعد، إذ إننا نقوم بهذه الشروط عندما نستعمل مطرقة لدق مسمار في الباب، ومع هذا لا يسمى هذا العمل (على الأقل في حد ذاته) عملاً فنياً. الشيء المطلوب، فوق ذلك، هو (ج) أن يعتبر محصول عملنا هدفاً يسوغ وجوده الذاتي. فالمسمار في الباب لا يسوغ وجوده إلا من حيث هو وسيلة لشيء آخر. ولكن عملية الدق والنشر التي يتطلبها صنع كرسي تنتج حصيلة

تقدر أن تبرر وجودها أي الكرسي، فهي إذن عمل فني مع أن قيمتها الجمالية (محدودة بعدد من العوامل) قد تكون إما كبيرة وإما صغيرة، هذه الفنون مثل صنع الأثاث والهندسة المعمارية تعد، تمييزاً لها مثلاً عن الموسيقى، «فنوناً عملية» أي أن لها خاصية عملية تطبيقية تفتقر إليها الموسيقى بمعنى ما. ولكن المثل السابق قد أوضح أنه بينما قد يدعى بعض الفن عملياً، فليس كل ما هو عملي فناً. ومن الواضح البين أن النتائج الفنية في حالات فنون كالموسيقى والرسم والشعر والسينما والمسرح والرقص، تفي بالمطلب الثالث.

٢٥ ـ طبيعة الفن: ثلاثة تأويلات

إذا أردنا تمييز الفن من حيث هو طور هام من أطوار التجربة الإنسانية عن العلم والدين، فلا يكفي أن نقترح، كما فعلنا، العوامل الضرورية لوجوده. بل يمكننا ملاحظة ثلاث طرائق متباعدة:

(١) اعتبار الفن تغلغلاً إلى حقيقة وراء التجربة: يرى عدة فلاسفة الفن وسيلة نصل بواسطتها ونحرز ما لم يقدر العلم التجريبي الاعتيادي أن يصل إليه ويحرزه. ويعتقدون أن نفي هذه الوظيفة عن الفن، يعني إعطاءه منزلة ضرب من اللهو، أي معالجة لا غائية للمواد، وبهذا يصبح من جانب التذوق، تافهاً، كأنه لعبة أو ألهية. ولكن ليس هنالك أي سبب يدعونا إلى تصوره لعبة أكثر مما يدعونا إلى تصور العلم كذلك. يهتم العلم بالتعبير عن صفات العلم الظاهر. ولا يمكن التعبير عن عالم الحقيقة بموجب صيغ ولا باللغة الاعتيادية على الإطلاق. ومثلما لا يقدر الصوفي أن يعبر عن نفسه بوسائل اعتيادية، كذلك الفنان فإنه باستخدامه المواد المحسوسة (حتى الفن الأدبي يستخدم الكلمات لا ليخبر بل ليوحي) يحاول أن يعرض لا أن يصوغ نتائج الاستبصار الفني في الحقائق الواقعية. والفنان بهذا المعنى نوع من الصوفي مهتم، كجميع الصوفيين، بطبيعة دقيقة لا يمكن التوصل إليها بأي شكل آخر. ويمكننا باستجابتنا للتحف الفنية

(الاستجابة الجمالية) أن نتغلغل إلى ما هو أزلي وغير متغير، وبالتالي أن نحرر نفوسنا من وقتية التجربة الدنيوية.

وقد يأخذ تأويل كهذا أشكالاً متعددة يختلف بعضها عن بعض اختلافاً كثيراً. أحدها نظرة أرثر شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)، ومنها أيضاً نظرية أفلاطون القائلة بوجود مثال أو شكل مطلق للجمال يجب أن تنصاع إليه، أو تحاول أن تنصاع إليه، جميع الأشياء المسماة جميلة إذا صح أنها حقاً تتحلى بهذه الصفة. إنّ الجمال المطلق أزلي غير متغير، بينما جميع الأشياء الجميلة من العالم الطبيعي، وفي الواقع جميع الأشياء من عالم الحس، وفنية قابلة للفناء. وبالنسبة لنظرة كهذه تصبح الحركة الفنية اصطياداً للمطلق. ومحاصيل هذه الحركة مسالك تؤدي إليه. وتصبح أعظم تحف الفن هي تلك التي تنجح في هذا إلى أقصى حد.

(٢) اعتبار الفن ذريعة للذة: يرى بعض الفلاسفة أنه إذا كان الفن شيئاً ذا قيمة إنسانية، فيجب أن يفسر بأنه موجود بغية الاكتفاء والرضى الإنساني. فقيمة العلم إنما هي في تزويده لنا بالمعرفة، أما الفن فإنه لا يهتم بمعرفة الطبيعة واستباق معرفة طرقها بل يهتم بمعالجتها من أجل تأمين الباعث على تفكيرنا اللذي. وهكذا يفتقر الفن لا إلى القيمة المعرفية فحسب بل أيضاً إلى القيمة العملية بالمعنى المعتاد، ولو لم يكن وسيلة للذة لما كان له أية قيمة على الإطلاق. ويمضي هؤلاء في جدلهم قائلين: صحيح أن كثيراً من الأشياء التي تمنحنا اللذة ضئيلة الأهمية في الأمور الإنسانية بينما الفن ذو مغزى عظيم، ولكن يدعم التأويل إلحاحاً بدلاً من أن يدحضه. ففي الدرجة الأولى، ليست اللذة التي تحصل من جراء الفن لكل من الناظر والفنان معاً أية لذة بل هي نوع خاص من اللذة تدعى أحياناً اللذة الجمالية. وفي المقام الثاني فإن هذا النوع من اللذة هو أكثر ديمومة مما هو في العادة. وهكذا ليست التحف الفنية إذن، مجرد منبهات لارضاء المشاعر بل مصادر متعة دائمة. واللذة الجمالية كجميع الأشياء القيمة، لا تشترى بسهولة والحصول عليها أمر صعب.

يرى القارىء ولا بد من هذا التأويل للفن توكيداً على الهيدونية ـ اللذية الجمالية. ويمكن لهذا التأويل السابق أن يوضع في أشكال متعددة. منها شكل جاس فلسفياً وهو رأي القاص تولستوي الذي يعتبر الفن نشراً لعدوى العاطفة من جهة الفنان. فكلما اتسع جاذب العاطفة (ويدخل هنا توكيد أخلاقي قوي) كثر عدد المشاعر التي تتأثر به، وتعاظم الفن. وهكذا فالالحان الريفية البلدية التي تستهوي وتؤثر عاطفياً في عدد من الناس أكبر بكثير ممن يستهويهم شكيسبير ويؤثر فيهم. فهي أصدق وأنصع فنية، بقطع النظر عن التحيزات البورجوازية التي نقوم بها. إننا نجد لدى تولستوي خليطاً فكرياً عجيباً ـ نظرة أخلاقية تشدد على الترويض الذاتي، والتواضع المسيحي، ونظرة جمالية لا يخطىء أحد في اعتبارها هيدونية. والأغرب من ذلك، على ضوء هذا، أن الهيدونية تبدو وكأنها تجعل اللذة الفورية هي الهدف الأساسي للفن وللحكم الفني، لا للذة المكتسبة بالمعنى الهيدوني الواسع الذي أشرنا إليه في آخر الفقرة السابقة.

(٣) اعتبار الفن تعبيراً مكثفاً عن التجربة: كلا التأويلين السابقين يعين للفن وظيفة خاصة، تنفصل عن مجرى التجربة العادية. وهنالك نظرة ثالثة تعتبر الفن جزءاً لا يتجزأ من التجربة الكلية، وبموجب هذا الرأي يرى سانتايانا وديوي، أن الفن تجربة، أو قل تجربة تنقل نقلاً واعياً. ويفسر ديوي التجربة بأنها عملية تفاعل متبادل بين جهاز عضوي حي وبيئته، وليست البيئة الموضوعية وحدها، ولا الوعي قائماً بذاته. ويتخذ تفاعل الفنان وبيئته نوعاً معيناً، وينتج خلق الفن عن أن الفنان يقدم شخصيته ومعرفته وذاكرته ومخيلته، وتقدم البيئة المواد التي تذهب لتنبه هذه الملكات إلى العمل ـ أي إلى إنتاج ألحان (في حالة الموسيقى) وأشكال حية وغيرها (في حالة النحت والرقص وصنع الأثاث والهندسة المعمارية) وشخصيات حية وأحداث (في حالة الدراما والقصة). وتغذي البيئة الفنان، ويشكل الفنان البيئة. فالفن تعميق للتجربة أو تكشف لها بتحويلها تحويلاً تصورياً. وبالمثل فإن التمتع بالفن يتكون من التفاعل بين ماضي المتلقي له، ومعرفته، ومخيلته من جهة، وموضوع الفن بجميع ما يجسم

ويوحي، من جهة ثانية. أما المادة التي يصنع منها الفن فهي ثقافة الناس والحياة الشخصية لافرادهم. والفن في صورة تجربة، يعكس التجربة ويزيد عليها. وقد وجدنا من أفلاطون زاداً غذى التأويلين السابقين، بيد أننا نجد فيه هاهنا زاداً آخر يغذي التأويل الحالي. فهو وأرسطو، حين اعتبرا الفن محاكاة للطبيعة، لم يقصدا تقليدها، أو نسخ المشاهد لها نسخاً لا تدخله المخيلة، أو ترديداً ببغاوياً للأصوات - مثل هذا لن يكون فناً. إنما «المحاكاة» تعني أن مادة الفن هي مادة كل تجربة مع ما يتضمنه هذا من الاتصال المشترك الذي لا مهرب منه بين الإنسان وبيئاته. أما الميل للنظر إلى أن الفن محض تقليد للطبيعة فهو تطرف، كما أن اعتباره محض «فبركة» تخيلية تطرف آخر. فالاعتبار الأول يعني أن الفن يطابق الطبيعة تطابقاً لا تميز فيه، والثاني يعني خرقاً لارتق له بين منطقتين إحداهما للفن والأخرى للطبيعة.

مقارنة نقدية بين النظريات الثلاث: تعاني النظرية الأولى من النظريات الثلاث، التي عالجناها، انتقادات تصوب ضد أي نظرة تستند إلى تميز لا يمكن إبرازه بين المظهر والمخبر، وتعاني الثانية من ذلك النقد الذي يصوب ضد النظرة التي تتأثر بالهيدونية. فإذا كان كل فن محاولة اقتناص لحقيقة مثبتة خافية عنا اعتيادياً، فمن ذا الذي يقرر متى تم هذا على شكل ما؟ إن كل انتقاد يصبح غير ممكن، إذ لا يقدر أحد أن يتحدث عن حقيقة خافية أكثر مما تحفزه عليه حدسيته الفردية، وبالمثل تصبح المقاييس الانتقادية غير ممكنة إذا اعتبرت اللذة وظيفة الفن الأولية. فما من أحد يستطيع حينئذ أن يعتبر لذائذه الخاصة وحدها شرعية وباقية، بينما هو ينفي هاتين الصفتين عن لذائذ الآخرين. وعليه فإذا أصدر غيرنا حكماً جمالياً مناقضاً لحكمنا،وجب أن نعد حكمه مساوياً في صحته لحكمنا، ما دام حكماً مخلصاً. إنّ التأويل الأول إذ يؤكد ردة فعل ذاتية، كلاهما ذاتي فيما يختص بالمقاييس الجمالية: ويبتعد كلاهما عن جسم التجربة الاجتماعية العامة الإنسانية، وهنالك تظهر صدارة التأويل الثالث. فهو يستطيع تأويل حتى أكثر الظواهر الفردية للخلق والتلذذ، وكأنها مع ذلك

تقع في نطاق التجربة الإنسانية. ويستطيع أيضاً أن يحتضن، وربما بشكل أكثر انسجاماً، مزايا النظرتين السابقتين. ولو أولنا النظرة الأولى تأويلاً متحرراً، على أنها تخدم من التوكيد أن الفن ليس مجرد نسخ طبق الأصل للتجربة بل إنه يكشف فيها عن شيء لا ينكشف من مجرى التجربة الاعتيادية، لتطابقت تلك النظرة مع توكيد بتشديد ديوي (وغيره) على أن الفن يغني التجربة ويستوحي منها مغزى جديداً. أما النظرية الثانية فإنها صحيحة ما دامت تعني أن مسوغ الفن هو اسهامه في التلذذ الإنساني أي في التجربة التي تبرهن أنها هي الأنسب. بيد أن النظرة الثالثة تدل على أن هذا العنصر يتكون أولياً ليس من اللذة، ولا حتى من اللذة الدائمة، بل من تتمة السعادة والطمأنينة الخيرة، التي تكون اللذة فيها (كما بينا من السياق الأخلاقي) عاملاً مشاركاً. ولا ينتقص في هذه النظرة من قيمة اللذائذ الجمالية المعينة، بل تصبح ثانوية الأهمية بالنسبة للدور الذي يلعبه الفن في مجمل الحياة.

الجمالي والخلقي: ما هي العلاقة بين الفاعلية الجمالية والخلقية بين القيم الجمالية والقيم الخلقية؟ لقد اتفقنا سابقاً على أن مظاهر حياتنا الخلقية ليست شيئاً ذا صفات محددة تتميز تميزاً فارقاً عن المظاهر الأخرى. فقد تتخذ تجربتنا وسلوكنا جميعاً طابعاً خلقياً من ظروف معينة. وبهذا الاعتبار قد يكون لكل تجربة من تجاربنا الجمالية مغزى خلقي، وسيكون لمجموع هذه التجارب بلا شك مغزى خلقي، بمعنى أن له محملاً يؤثر على مجموعة عاداتنا مجتمعة. وبالعكس فإن ما ندعوه سلوكنا الخلقي أو حياتنا الخلقية قد يمنح قيمة جمالية. ومع هذا أو بالرغم من هذا التأويل والتأثير المتبادل قد يمكن إقامة تمييز عملي بينهما، وإذا لم ينجح هذا فلا يبقى من معنى للتأثير «المتبادل». فقد قلنا أن العمل الخلقي أو التجربة الخلقية، إنما هي خلقية بقدر ما لها من مفعول معين من علاقاتنا بالآخرين، أي من تطورنا الشخصي أو من معتقدنا الفكري. ومن جهة ثانية فإن عمل التذوق أو الخلق الجمالي هو نسبياً منغلق على ذاته، ويتركز على الموضوع أكثر منه على آثاره أو مضموناته. وليس

لمغزاه أية علاقة بنمط تصرفاتنا الأساسي. فهو يستوقف انتباهنا ويستوعبه ولا يثقله بالمضمونات، كما في العمل الخلقي. دعنا نقدم مثلاً على إمكان تمييز القيم الخلقية عن القيم الجمالية في حال واحدة. استعار رجل مخطوطة من مجموعة فشوهها في برهة شرود. وفجأة يعي الطابع الخلقي لعمله - أي مفعوله في الآخرين، ومن سيطرته على نفسه، ومن مبادئه الفكرية. ولكنه، بشكل مفاجىء كذلك، يستوقفه النمط الذي خلقه قلمه، فهو الآن في صميم حال جمالية، يستقصي صفات وسيط محسوس، ويهتم فقط بقيمة تكمن في الموضوع الذي يتأمله. وقد يذهب رجل إلى الكنيسة في ضوء المغزى الخلقي المحض الذي ينطوي عليه هذا العمل، وقد يذهب آخر إلى الكنيسة لمجرد المغزى الجمالي الذي ينطوي عليه القداس، وكل واحد منهما يعمى عن المغزى الآخر الذي يراه الثاني أو عن تطابق الإثنين معاً. بالطبع قد يجعل رجل تجربته الجمالية تؤثر في سلوكه الخلقي، أو ربما أيضاً العكس بالعكس، ولكن هذا، بلغة الدقة، مفيد لطابع تلك التجربة. ويصح (أو لعله صحيح) أن القيمة الجمالية تكون أكبر عندما تنسجم مع قيمة خلقية وترقبها، أي عندما تتلبس قيمة خلقية، والعكس بالعكس، ولكن هذا أيضاً سؤال مستقل لا يمحو التمييز. وفضلاً عن ذلك فإنه لصحيح أن التجربة الجمالية قد تتقوى عندما نقدم على العمل الجمالي متهيئين له، ومتنبهين للمعلومات التاريخية والتقنية والنفسانية المتعلقة به (مع أن هذا يصح فيما يختص بالعمل التذوقي أكثر منه بكثير فيما يختص بالعمل الخلاق). ولكن هذا يخدم أعمال التأمل الجمالي وهو وسيلة لزيادة حدتها. ومن النشاط الخلقي، تجيء كل تجربة أو حادث لتقوم في الدرجة الأولى بتوضيح النمط الأوسع أو مجموع السلوك، أما في النشاط الجمالي، فإن النمط الأرحب يقوم أولياً بزيادة وحدة كل من التجارب الجمالية. وربما كان المثل الأعلى من هذا الموقف أن يقوم كل من أعمالنا بتقوية مجموع سلوكنا، وأن يقوم مجموع سلوكنا يجعل كل عمل من أعمالنا هدفاً في حد ذاته. وهذا من شأنه أن يعني أن كل من أعمالنا يتمتع في الوقت

ذاته بالحد الأعلى من القيمة الجمالية والقيمة الخلقية معاً.

٢٦ ـ المادية ومضموناتها

ما هي نظرة «الرجل العادي» إلى العالم؟ دعنا نتذكر مناقشتنا «للمعتقدات العامة المشتركة» من بداية القسم الثاني من كتابنا هذا. فلو كان لنا أن نسأل أنفسنا هنا هل تنطوي «المعتقدات العامة المشتركة» قبل شرحها وتصحيحها عن طريق الاستقصاء النظري، على نظرة عالمية، وما هي تلك النظرة، لما كانت الإجابة سهلة علينا. ذلك أن المعتقدات العامة المشتركة، كما رأينا، ليست نظاماً - وإنما هي في جوهرها غير منظمة، ولذلك فإنها لا تمثل نظرة شاملة. ولكن هذه المجموعة من المعرفة البدائية - من وجهة أخرى لا تخلو من كل تنظيم - ومن إمكاننا - على الأقل إلى حد محدود - أن نقول ما هي الافتراضات المسبقة العريضة التي وصفها العقل غير الناقد قبل عهد الفلسفة في المجتمع الغربي، وكانت افتراضات متأكدة على الأغلب بالملامح العريضة في البيئة الغربية وبالأوضاع التفكيرية الابتدائية من الحياة الواعية. وربما أمكننا جمعها على النحو التالي:

نحن نرى أننا مؤلفون من «جسد وعقل». ونعتبر أن بعض الأجسام أعني أجسامنا وأجسام بعض الحيوانات، «تعيش» في وسط مادي أرحب. ونفترض أن بعض الأشياء تستتبع حدوث أشياء أخرى ونتوقع أنه كلما حدثت أشياء من الصنف الأول فسوف تحدث أشياء من الصنف الثاني. ونزعم أن العالم المادي يسيطر علينا إلى درجة ما، وإننا نحن بدورنا نستطيع أن نسيطر عليه إلى حد ما. ونتكلم عن «إرادتنا» كأنها تؤثر في كثير من أعمالنا الجسدية، ولا نفترض فحسب أن «العقل» يقدر أن «يسبب» العمل الجسدي، وإنما نعتقد أيضاً أن بعض الأحوال الجسدية تقدر أن تسبب بعض الحالات العقلية.

مشكلات تواجه التأمل الفلسفي: يجب على الفلسفة التأملية ضرورة إذ

تحاول إدراك هذه العلاقات وتصحيحها وتحسينها، أن تسأل عدة أسئلة عنها وتدخل عدة أفكار جديدة عليها. ما معنى «العقل» وبأي معنى «يتفاعل» أو لا يتفاعل أبداً، مع الجسد والعالم المادي عامة؟ هل يمثل العقل قوة فوق طبيعة، أو أنه يمكن تفسيره مثل العالم المادي، كمظهر من مظاهر الطبيعة؟ أية أسس لدينا كي نفترض أن الحوادث اللاحقة ستحصل بالطريقة ذاتها التي لحظنا معها حصول الحوادث السابقة من النوع نفسه؟ تتوجه الفلسفة التأملية من معرض محاولتها أن تجيب على هذه الأسئلة، وعلى كثير غيرها، وجهة التجربة العلمية والدينية والجمالية والخلقية والشخصية لدى الجنس البشري. وفي هذا تحاول الفلسفة أن تستخلص من المعتقدات العامة المشتركة ومن التفكير المتعمد كل ما تقدر عليه مما هو ذو قيمة تفسيرية. وقد بسطنا في الفصل الثالث عشر طريقة من النظر ترى في التجربة الإنسانية مسوغاً للاعتقاد بحقيقة تتعدى في النهاية حد الإدراك، وتنأى بوضوح عن منطقة الطبيعة. وكلما تقدمنا في معالجتنا لطرائق أخرى ولما فيها من مضمونات برز ما تحمله النظرة الفوق الطبيعية من مشتملات.

المادية إحدى صورتين للمذهب الطبيعي: إن المذهب الطبيعي، كما يوحي اسمه، يمثل نظرة تعارض مذهب ما فوق الطبيعة، مع أن المذهب الطبيعي ليس الند الوحيد لمذهب ما فوق الطبيعة. وسنفرق بين صورتين من صور هذا المذهب: صورة متطرفة أضيق من أختها، وصورة متحررة أرحب. وسندعو الأولى المادية، والثانية، الطبيعية النقدية. ومن الضروري أن نقدم تحذيراً هاماً يتعلق بهذه التفرقة في الاستعمال. ذلك أنه يوجد عدد من الفلاسفة يدعوهم الناس أو يدعون أنفسهم «ماديين» بينما الأصح لهم حسب التفرقة التي آثرناها، أن ندعوهم «طبيعيين نقديين». هؤلاء الفلاسفة جرياً على ما كانت عليه الحال من القرن التاسع عشر يوم لم يكن ثمة فرق بين اللفظتين «الطبيعية» و «المادية» لا يزالون يستعملون اللفظتين مترادفتين أو متبادلتين. ولكن الطبيعيين يقفون دون شك، إذا نظرنا إليهم من الزاوية التاريخية، في فئتين متميزتين، فالفئة

التي تضم أصحاب المذهب الطبيعي الضيق تسمى فئة «الماديين» أما الفئة الأخرى فلم يطلق عليها اسم لقلة عدد أفرادها حتى القرن الحالي. لكن هذا لا يعني أن أوجه الشبه بين الطبيعة المادية والطبيعة النقدية أقل أهمية من الفوارق بينهما. وسنعالج الصورة الأولى في هذا الفصل والثانية في الفصل السادس عشر. ويعدئذ يمكن للقارىء أن يرى أوجه المشابهات والفوارق بينهما.

القرابة التاريخية بين المادية والعلم الفيزيائي: لو قبلنا النظرة التقليدية القائلة إن أصل الفلسفة من حيث هي نظام فكري واع، يرجع إلى الإغريق منذ القرن السابع قبل المسيح، وهو أمر لا تنهض أسباب وجيهة لنفيه، لكان المذهب الطبيعي أقدم الفلسفات. فالمذهب الطبيعي ينكر وجود أية قوى أو حوادث مغايرة لتلك التي يمكن تحقيقها علمياً من وجهة مبدئية على الأقل. ولا يجد الطبيعي، بعكس المؤمن بما فوق الطبيعة أية غرابة جوهرية في الكون وإنما يجد أن الطبيعة تبقى أبداً عرضة للمزيد من الاستقصاء، وأن للمعرفة الحالية حدوداً طبيعية. وكما تمشى مذهب ما فوق الطبيعة، في العادة، جنباً إلى جنب مع السلطة والإيمان والحدس، كذلك اقترن المذهب الطبيعي في العادة بتطور العلوم الطبيعية. ولقد مال أكثر أصحاب المذهب الطبيعي نحو المادية. وكان أكثر الماديين من أوائل عهد الفكر اليوناني هم من نسميهم اليوم فلكيين وفيزيائيين. ولكن تطور العلم الحديث منذ نهضته من عهد ما بعد العصور الوسطى كان مسؤولية مما كان في الزمان الماضي عن تنشيط وجهة النظر المادية. ويختلف هذا عن القول بأن أكثر العلماء الفيزيائيين البارزين كانوا ماديين، أو أن الفلسفة المادية هي التي حفزت إلى تطور العلم الفيزيائي نعم، حدث تأثير متبادل كبير بينهما في القرن التاسع عشر ولكن القول بهذا في جملته لا يمثل الواقع تمثيلاً دقيقاً.

وإذا كان تطور العلم الحديث قد حفز المادية وأبتعثها، فإنه قد فعل ذلك إزاء فلسفات أخرى كثيرة. بل إنّ الفسلفات التي يمكن تسميتها علمية لم يكن أي منها مادياً في الواقع. نعم إنّ الفلسفات المادية انجذبت نحو العلم الفيزيائي

لا لأي قرابة جوهرية بينهما، بل لأن تلك الفلسفات رأت في العلم أقوى دعامة للطبيعة، كما رأت فيه فلسفة خلقية «ثائرة على النظم الكهنوتية». وإن لمن الهام أن نلحظ هذه الحقيقة التاريخية وهي: أن عمل المادية من حيث إنها واسطة لفلسفة خلقية طبيعية كان أكثر من كونها نظرية في الكون واضحة المعالم. وإنها لتساعدنا على أن ندرك كيف اعتنق فلاسفة متعددون يميلون نحو الطبيعة، الشكل الأكثر تطرفاً لها، عن غير وعي، كرد فعل للتشديدات والتوكيدات الخلقية المضادة للطبيعة.

موضوع المادية ـ منطوقات كلاسيكية: يستثني المذهب الطبيعي ما لا يمكن استقصاؤه علمياً . ويسمى مجال الاستقصاء الممكن باسم «الطبيعة» إلا أن المادية الطبيعية تذهب إلى أبعد من هذا بكثير، فتقدم تعريفاً محدوداً جداً لما تتكون منه الطبيعة. فتعد الطبيعة العالم المادي شيئاً، واحداً. أما العالم المادي فهو مجموعة الوقائع والأحداث والأشياء ذات البعد المسافي والزمني والحركة، وهذه الثلاثة هي الخصائص الأساسية المميزة لها. وأما الطبيعة فإنها مجموعة الأحداث والأشياء التي تخضع للقياس الكمي. وعلى حسب هذا التعريف للطبيعة، تؤكد المادية أن «الطبيعي» أو «الواقعي» هو «مادي» أو هيولاني في طابعه بالرغم من أنه قد يظهر لنا على عكس ذلك. أو كما يقول أنصار المادية الكلاسيكيون: كل ما هو موجود يمكن رده أو تحويله في النهاية إلى «مادة». فالمادة والحركة والمسافة والزمن مفهومات تكفي كي تقدم تأويلاً أساسياً للتجربة الإنسانية. وكل ما ندعوه واقعياً حقيقياً هو شيء مادي محسوس يمكن اعطاؤه تاريخاً في الزمان وموضعاً في المكان. وكان أول من صاغ مبادىء المادية الفيلسوفان الإغريقيان ليوقبس وديمقريطس في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل المسيح. لقد اعتقدا أيضاً أن للمادة مقومات نهائية أو ذرات وذلك عندما ذهبا إلى أن كل الأشياء يمكن ردها بالتحليل العلمي إلى مقوماتها المادية. ومع أن الكون يبدو وكأنه يشتمل على شيء أكثر مما هو هيولاني أو مادي، فإن الذرات والخلاء هما كل ما يوجد في «الحقيقة

الواقعية»، وكل ما عدا هذا فإنه نتاج لطريقة بشرية اصطناعية ذاتية في النظر إلى الأشياء.

يقول ديمقريطس:

«العرف هو الذي جعل الحلو حلواً. وبالعرف عد المر مراً. وبالعرف أصبح الحار حاراً، والعرف سمى البارد بارداً، واللون لوناً، أما في الواقع فليس هناك إلا ذرات وفراغ فقط. أي أن الأشياء التي تدركها الحواس تفترض حقائق واقعية، ولكن العادة جرت على عدها كذلك، أما في الحقيقة الواقعة فليست هي كذلك ليس من حقيقة واقعة إلا الذرات والفراغ»[1].

وبعدما صاغ أرسطو أفكاراً تتعارض مع المادية رجع أبيقور في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الثالث قبل المسيح إلى مبادىء ديمقريطس. وأعطى الشاعر الروماني لوقريطس في أواخر القرن الأول قبل المسيح عرضاً مطولاً لمادية معلمه أبيقور، فيقول لوقريطس في صياغته لموضوع المادية أن: ما ندعوه «عقلاً» و «نفساً» هو في النهاية مادي.

«... طبيعة العقل والنفس جسدية. لأنه عندما تلحظها وهي تحرك الأطراف، وتوقظ الجسم من النوم، وتغير الملامح، وتقود المرء وتقلب وضعه. فإن أي أمر من هذه الأمور التي نراها لا يمر دون لمس ولا يكون اللمس بدوره دون جسد. أفلا يجب أن نسمح باعتبار العقل والنفس مصنوعين من طبيعة جسدية؟ زد إلى ذلك أننا نرى أن عقلنا يتألم مع جسدنا ويقاسمه مشاعره. فالطعنة النجلاء حين تتغلغل في اللحم والعظم وتعرّي العظام، وإن لم تقض على الحياة يتبعها مع ذلك اغماء وارتماء على الأرض، واضطراب عقلي، وإرادة في النهوض مترددة تأتي من وقت لآخر. لذلك، يجب أن تكون طبيعة العقل جسدية، لأنها تنقبض لضربات أسلحة جسدية»[2].

---

(١) انظر. Bakewell, Souice - Book in Ancient Philosophy.

(٢) On the Nature of Things, Bk. III Bailey Trans.

ويزودنا الفيلسوف الإنجليزي المادي توماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩) في القرن السابع عشر بمنطوق للمادية قويّ مختصر فيقول:

«العالم (لا أعني الأرض فحسب، بل الكون أي مجموعة الأشياء الموجودة) جسماني أي جسد، له أبعاد السعة أعني الطول والعرض والعمق، كذلك كل جزء من الجسد هو أيضاً جسد وله تلك الأبعاد. وبالتالي فكل جزء من الكون جسم، وما ليس بجسم فإنه ليس بجزء من الكون. وإذن فكل ما يوجد جسم، وكل ما يحصل حركة»[1].

ويقدم كتاب القوة والمادة (Force and Matter) لمؤلفه لودفيج بوخنر، وكان من أكثر الكتب رواجاً في القرن التاسع عشر، مجملاً مفيداً حول قضية المادية مبنياً على البحث العلمي الذي كان معروفاً حينذاك وعلى منطوقات الماديين المتفلسفين في القرون السابقة:

«يمكننا بل يجب علينا أن نعتبر التفكير ضرباً من الحركة الطبيعية العامة المميزة لمادة العناصر العصبية المركزية بقدر ما هي حركة. إنّ حركة التقلص تميز مادة العضلات، أو حركة النور تميز الأثير الكوني»..

وهذه الألفاظ: عقل ونفس وفكر وحس وإرادة وحياة كلها لا تعني وحدات قائمة بذاتها أو أشياء واقعية، بل صفات فقط، أي إمكانات أي أعمالاً للمادة الحية، أو نتائج لوحدات قائمة بذاتها تبني على الصورة المادية من وجود ما هو موجود»[2].

الآلية: وجدنا أن مذهب ما فوق الطبيعة يؤول الكون تأويلاً غائياً بمعنى ما، مع أنه ليس صحيحاً أن جميع التأويلات الغائية لا بد أن تكون فوق طبيعية. فإذا تحدثنا عن التأويل الغائي للعالم لم نعن اعتيادياً فحسب تأويلاً يعترف بوجود الغاية بمعنى من المعاني بل عنينا تأويلاً يفترض أن الغاية هي الطابع

---

(١) Leviathan, Ch.46.

(٢) Force and Matter PP. 242 - 43.

الأساسي أو الشامل للكون. وإذ تقف المادية مناوئة لمثل هذه النظرة فإنها تتخذ موقفاً متطرفاً، في مناوأتها، موقفاً ينفي حتى الوجود المحدود للغاية. وقد اتخذ هذا الموقف المادي في تاريخ الفكر شكلين: أحدهما الافتراض أنّ الكون في جزء منه كون قائم على المصادفة (أي إنه إلى حد ما دون قانون من حيث التتابع المتكرر)، وثانيهما، ـ وهذا هو الأعم في الوقت الحاضر، الافتراض أن الكون هو كلي الآلية أو هو كالآلة، لا إنه فحسب محكوم بقانون بل إننا نقدر أن نفسر جميع ما فيه بواسطة قوانين العلم الآلي، أو بواسطة عدد محدود مشابه من القوانين أو المبادىء الفيزيائية. ويجب أن نتذكر أن الآلة تخضع في شغلها لبضعة مبادىء. فهي تشتغل بانتظام أعمى دون أن تكون لها غاية، إلا أنّ النمط الذي تتبعه لا يتغير.

تعرف وجهة النظر هذه بالآلية أو المادية الآلية، وتستعمل في بعض الأحيان مرادفاً للمادية. ولكي نتفهمها تفهماً أدق دعنا نلتفت إلى قطعة فلسفية هامة للفيلسوف الإغريقي أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م.)

العلة «الفاعلة» و «القصوى» (أو الغائية) عند أرسطو: إذا انعمنا النظر في الظواهر المتعددة التي تؤلف الكون وجدنا أن ضرباً من التغير يحصل دائماً. وقد يكون بعض التغيرات مجرد تغيرات في الحيز أو المكان، أي إنّ المواد والأشياء تغير مواضعها. وهناك تغيرات كيميائية كتغير اللون بسبب سائل ما. وهناك تغيرات تتكون من تطور ما، كتكون قوس قزح بعد العاصفة، أو نمو شجرة بعد زرع البذرة وقد كان أرسطو يهتم على وجه الخصوص بالضرب الأخير، أي بالتغير التطوري. فإذا أخذنا شيئاً يتغير بهذه الطريقة استطعنا أن نسأل: ما الذي صيره إلى ما هو عليه؟ وأي نوع من الأشياء يصير؟ ومن أجل الإجابة على هذين السؤالين، يميز أرسطو بين نوعين من التفسير. دعنا نأخذ البذرة مثلاً ونتأمل كيف يمكننا إدراك نموها. يظهر أن العلة في نموها ـ من بعض الوجوه ـ هي الأعمال الفيزيائية والكيميائية التي ينتج عنها النمو والتي تكون الواسطة والشروط لحصوله ـ مثلاً الزرع وسقوط المطر. هذا ما دعاه أرسطو بالعلة الفاعلة ـ أي هي

عامل ما أو حادث أو مجموعة شروط لا تحصل الظاهرة دونها. ولكن، علة نمو البذرة على الطريقة التي تتخذها ـ من وجه آخر ـ ليس خارجياً بالنسبة إليها بكل يتكون من خاصية في البذرة ذاتها لا أكثر ولا أقل، أي من كونها بذرة بلوط لا بذرة خوخ. ولذا فإن ما يفسر نموها هو المهمة المعينة التي بإمكان البذرة القيام بها، هو الصورة بإمكانها أن تحققها ـ وذلك هو خاصيتها في أن تكتمل نمواً وتصير سنديانة ـ ذلك هو الذي يفسر نموها. ويدعو أرسطو هذه الخاصية المعينة التي تبلغها عملية النمو العلة القصوى أو الغائية، فتكون العلة القصوى لنمو البذرة هي «السنديانية»، ولبذرة الخوخ هي «الخوخية». وتسمى علة قصوى أو غائية لأنها تفسر المراحل الأولى للعملية، إذ تكون وسيلة لتحقيق أقصى المراحل فإذا قلت: ما الذي يجعل البذرة تنمو؟ فإنك تسأل عن العلة الفاعلة. وإذا قلت: أي نوع من الأشياء تصير؟ فأنت تسأل عن العلة القصوى فالعلة الفاعلة تشير إلى القوى العاملة في هذا البذرة المعينة، والعلة الغائية تشير إلى نوع الشيء الذي ستصير إليه البذرة.

رفض الماديين للعلل الغائية: فرق أرسطو بعناية بين ما يسبب حدوث التغير وما ينتج عن هذا التغير، أي بين العلة الفاعلة والعلة القصوى. ولكن تحت تأثير مذهب ما فوق الطبيعة اختلطت العلل الغائية بالعلل الفاعلة. واعتبرت الغايات ذاتها قوى فاعلة. وينسجم تمييز أرسطو بين نوعين من العلة مع المذهب الطبيعي نوعاً ما، ولذلك قبله أكثر الطبيعيين النقديين، أما العلة القصوى (الغائية) التي تطمس هذا التمييز وتعتبر الغايات إحدى العلل الفاعلة، أو القوى الفاعلة، فقد أنكرتها أي صورة من صور المذهب الطبيعي، بل إنّ أكثر الماديين قد أغفل العلل القصوى حتى بالمعنى الذي بينه أرسطو

استمد التوكيد الآلي قوة كبرى من التغير الثوري الذي لحق المواقف الفكرية في بداية عهد العلم الحديث. وبدأ العلماء منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر في تقليل التوكيد على العلل الغائية. وابتدأوا يعالجون العلل الفاعلة لا كيفا، أي كوسائل للمتوصل إلى أنواع معينة من الغايات، بل كما، أي بواسطة

قياسات دقيقة لطرق عملها وفعلها. وقد صيغ هذا الفعل في صورة قوانين آلية عالجت العلل الدافعة وكأنها شروط فيزيائية لتغير الحركة من الزمان والمكان. وهكذا فقد حصر الميكانيكي استعمال لفظة «العلة» ذات المعنى الواسع في معنى أضيق، فأصبحت تعني القوة الميكانيكية. وبينما يفهم التغير الطبيعي حسب مفهوم أرسطو، بالإشارة إلى ميل الأشياء نحو تحقيق «طبيعتها» أو صورها أو الغايات والوظائف الكامنة فيها، تفهم جميع الأحداث، حسب المفهوم الآلي، وكأنها صور تمثل قانوناً آلياً. أما القانون الآلي فيعني في هذه الحالة أن الأحداث تحصل لمجرد الضغط عليها بواسطة الأسباب والعلل الآلية وإذا تشابهت العلل تشابهت النتائج.

مصطلحات - «الحتمية» و «الآلية» و «الغائية»: نود أن نخصص بضعة أسطر نحدد فيها بعض الألفاظ الفلسفية المأثورة، فذلك يمكننا من أن نتجنب الفوضى والاضطراب في المستقبل. كل فلسفة تؤكد أن كل حادثة في الكون ثمرة نمط علمي محدد أو قانون تسمى فلسفة «حتمية». وقد تكون الفلسفة حتمية وغير آلية، أما العكس فلا يصح. ويصور بيار لابلاس الفلكي الفرنسي الذي عاش في القرن الثامن عشر، موضوع الحتمية بدقة عندما يقول:

«يجب أن نعتبر حالة الكون الراهنة نتيجة لحالته السابقة، وعلة لحالته اللاحقة».

غير أنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعبر عن وجهة نظر آلية بكلماته التالية:

«لو تعرف عقل في لحظة ما على جميع القوى التي تحرك الطبيعة وعلى جميع المواضع التي يشغلها كل ما عليها من الكائنات، ولو اتسع هذا العقل إلى حد يخضع معه جميع هذه المعطيات للتحليل لوضع حركات الأجرام الكبرى والذرات الصغرى في الكون في صيغة واحدة. ولاستيقن من كل شيء، ولكان

الماضي والمستقبل معاً أمام بصره»[1].

وهو هنا يفترض أن عدد القوانين في الكون محدود ومحدد أبداً وبالتالي يمكننا نظرياً إذا عرفنا ماهية تلك القوانين وعرفنا حالة الكون في ذلك الوقت المعين أن نتنبأ بكل شاردة وواردة في المستقبل كله أو نستنبط ذلك استنباطاً. ولا تتضمن الحتمية ضرورة ما تتضمنه الحتمية الآلية، أي هي لا تقول إننا نملك عدداً من المبادىء تساعدنا على تفسير كل ما سيحدث. وسنقف في الفصل السادس عشر عند ضرب من الطبيعية حتمي في طابعه إلا إنه غير آلي.

قد تكون الفلسفة الحتمية غائية. فالحتمية تؤكد أن كل حادث محتوم بعلل سابقة. غير أن فلسفة تختار مثل هذه النظرة يمكنها أيضاً أن تقول أن الكون من حيث هو كل شيء غائي. حتى القائلون بمبدأ ما فوق الطبيعة تمسكوا بحتمية صارمة على الرغم من توكيدهم أن الكون من حيث هو كل ذو نظام دقيق إن صانع الآلة يتخذها وسيلة لتنفيذ غاية، مع أنها في حد ذاتها مطلقة الحتمية خاضعة للقانون. ولسنا نقصد بملاحظاتنا هذه حول معاني الألفاظ السابقة إلى أن نقول إن النظرات الممكنة تتساوى جدارة واستحقاقاً بل إلى أن نبين ما كانت عليه في الواقع تلك الإمكانات في تاريخ الفلسفة.

أما وقد وضحنا تلك المصطلحات فلنوجه أنظارنا إلى قطعة فلسفية ثانية مما كتبه هيوم كي نستمد منها العون على فهم المادية ونقدها نقداً أدبياً.

تحليل هيوم للسببية (العلية): تعني الحتمية أن نتيجة معينة تتبع سبباً معيناً - وأن سبباً معيناً يستدعي نتيجة معينة. وقد آثار هيوم حول طبيعة هذه العلاقة السببية سؤالاً طريفاً فقال: ماذا يعني قول بعض الفلاسفة إنه يجب أن يكون هناك نتيجة مسببة عن سبب معين، وإنه يجب أن يكون لكل سبب معين نتيجة معينة؟ ماذا يعني قولنا أن السبب يحتم المسبب؟ هل يعني أنه لا يمكن تصور المسبب حاصلاً دون سبب؟ إن كان الأمر كذلك فهذا خطأ أكيد. عندما

---

(١) Aphilosophical Essay or probabilities, Ch.2.

ارمي - وأنا السبب - ورقة في النار، فالنتيجة الحاصلة هي أنها تغدو رماداً. وعندما أرخي - وأنا السبب - قبضتي عن كتاب فالنتيجة هي أن يسقط الكتاب على الأرض. ولكن في الإمكان تحت الظروف ذاتها، أن لا تتأثر الورقة باللهب: وأن يرتفع الكتاب بدلاً من أن يسقط. بعبارة أخرى إذا قلنا، إن الورقة لم تحترق، أو إن الكتاب ارتفع، فذلك لا يورطنا أبداً في تناقض منطقي تحت تلك الظروف نفسها. نعم كلنا يعتقد أن هذه الأقوال خاطئة، ولكننا نستطيع أن نبرهن على أنها ليست بذاتية التناقض فالمصادقة معقولة كلياً، وهذا يدل على أن العلاقة بين المسبب والسبب ليست علاقة «ضرورية» بالمعنى المنطقي. ولا تكون ضرورية إلا إن كانت الحال المضادة ذاتية التناقض ويخلص هيوم إلى القول بأن كل ما نقدر أن نقوله هو أن سبباً ما تتبعه دائماً نتيجة ما، وإننا نتوقع دائماً أن تتبعه تلك النتيجة نفسها «أي إن المصادقة الصرف لا تنشأ أبداً». ولكننا لا نقدر أن نقول إن نتيجة ما يجب أن تتبع سبباً ما. أي إن هيوم يرى أنّ العلاقة السببية هي أمر واقعي وأنّ معرفتنا بها، كمعرفتنا بكل أمر واقعي، تستمد من التجربة والملاحظة وأنّ المعرفة التجريبية لا يمكنها أن تكون أكيدة مطلقة.

كثيراً ما قررت وجهة النظر الحتمية، قبل هيوم وبعده، بشكل يتجاهل ما أقامه هيوم من تمييز ويشجب ما جاء به من استنتاج وهذا ينطبق على القائلين بالآلية وعلى غيرهم. وقد تدعى النظرة الآلية التي تتجاهل التمييز آلية منطقية أو عقلانية.

المادية تنحو نحو التبسيط: لنعد الآن إلى تعداد خصائص المادية العامة. نفترض المادية في أرحب حدودها، أنه يمكن رد الحقائق جميعها إلى خصائص مادية يلحقها تغير الحركة في الحيز المكاني وهذا يعني أنّ جميع العلوم - كعلم الحياة والكيمياء وعلم النفس والفيزياء والاقتصاد والاجتماع وغيرها - تتمرس في معالجتها بظواهر إذا حللت تحليلاً مفصلاً تدل على أنها ليست إلا ظواهر مادية تصل بينها علاقات سببية علية، فليست جميع العلوم سوى فروع لعلم الميكانيكا إن ما يدعى عقلاً وضروب فعاليته من

تفكير وإدراك، إنما هو في الواقع حركات معقدة في الدماغ أو الجهاز العصبي أو الأعضاء الجسدية الأخرى، إن ما يسمى «قيماً»، و«مثلاً» و«معاني» و «غايات» أي غايات إنسانية إذ لا اعتراف بغايات سواها ـ مثل «جمال» و «سعادة» و «حرية» وما شاكل ـ ليست سوى أسماء وشارات إنسانية ذاتية لحالات هيولانية متعددة أو علاقات تجد الأجهزة المادية ذاتها فيها. وهكذا فليست جميع الظواهر، بما فيها الظواهر النفسانية (من رغبات وآمال، ودوافع، وصور إلخ) والظواهر الاجتماعية (من تقاليد، ومدنية، وقومية، وهمجية.. إلخ) سوى أشكال متنكرة لحقيقة مادية ولعلاقاتها التي تتغير تغيراً مسبباً.

الحسنات التي ينتحلها المفترض المادي: ما هو المبرر لوجهة النظر المادية؟ يقول الماديون إنها توجد وحدة واستمراراً في نظرتنا العالمية. فإذا تصورنا جميع الأشياء في حدودها مادية لم نحتج إلى استدعاء مبادىء تفسيرية غيبية لتعليل العلاقات المفترضة بين المادي وغير المادي إنها تدخل على تأويلنا البساطة والإيجاز المقتصد. فإذا أمكننا أن نستخدم مبدأ تفسيرياً واحداً بدلاً من اثنين أو أكثر كنّا أميل إلى استخدام المبدأ الواحد. فإذا افترضنا أن لجميع الأشياء خصيصة واحدة، أي إنها مادية، وإن لها ضرباً واحداً من الفاعلية، وهي الآلية، كان هو الافتراض الأيسر للفهم. إنها أخلص المفترضات في مجال تجربتنا. فنحن نعرف أن جميع الظواهر العقلية يمكن تغييرها إذا غيرت الظروف المادية. وإن الأفكار والعواطف والمعاني غير ممكنة بمعزل عن العمل الجسدي، ولا توجد أبداً حالة عقلية ما إلا في جسم. وقد يوجد دماغ دون فكر، ولكن لا يوجد فكر دون دماغ. ونحن نعرف أن الظواهر الاجتماعية غير ممكنة دون ظروف مادية. فيمكن لهزة أرضية أن تقلب أوضاع مجتمع رأساً على عقب، ولجسم من الماء أن يقرر الفارق الحاسم بين الحرب والسلم. أو كما يقول المثل: لو طال أنف كيلوبترا بوصة واحدة، لتغير مجرى التاريخ إنها أصدق شيء في مجال الاستنتاجات العلمية. فالتغيرات الفيزيائية والكيميائية أهم التغيرات ـ وهي ممكنة الحدوث دون عون من

التغيرات الاجتماعية والبيولوجية والنفسانية، إلا أنّ هذه الأخيرة غير ممكنة دون التغيرات الفيزيائية والكيميائية. وبما أن العلم لا يعير العلل الغائية أي اهتمام فهو يتجاهل «القيم». فالقيم نسبية للإنسان، وتختلف باختلاف الناس، بينما الناس على حد سواء من أعمق أعماقهم، أي إنهم كيانات فيزيائية تسوسها نفس التابعات السببية التي تسوس باقي الطبيعة. وقد دلت السلوكية من علم النفس، ذلك العلم الذي طالما شغل بالظاهرة المسماة عقلاً، على أن التأويل الفيزيولوجي للسلوك الإنساني هو وحده الذي يمكن أن يجعل دراسة هذا السلوك علماً. ليس سوى الميكانيكية وحدها قادرة على أن تفسّر قدرة العلم على استباق معرفة الأمور والتنبؤ بها. وإذا أخذنا بوجهة نظر أخرى كان علينا أن نهجر المثل الأعلى للعلم، أي المقدرة في وقت ما على استباق معرفة جميع الحوادث اللاحقة. وهذا ليس ممكناً إلا إذا افترضنا، كما افترض لابلاس فيما تقدم به القول، عدداً محدوداً ومحدداً للمبادىء التي تسوس الكون دائماً.

هاهنا سنذهب في شيء من الاستطراد لكي نأتي بأفكار فلسفية جديدة تفيدنا في إدراك المادية وتقويمها. ولهذه الأفكار في ذاتها، أيضاً، أهمية مماثلة وستكون لذلك موضع اهتمامنا في الفقرات الأربع التالية:

«الجزئي» و «الكلي» ـ معضلة الإسمية ـ الواقعية: اختلف الفلاسفة منذ أقدم العصور على كيفية تأويل مواد الكون. فرأى بعضهم بأن الجزئيات فقط هي التي يجب أن تدعى «واقعية». وشعر بعضهم الآخر أن أنواع الأشياء ليست أقل واقعية وصحة من هذا الشيء أو ذاك. وعندما بلغت هذه المناظرة أوجها في أواخر القرون الوسطى، أخذت صورة نزاع حول ما إذا كانت الكليات والجزئيات تتساوى حقيقة. و «الكلي» يعني ما تمثله ألفاظ مثل «البياض»، «المثلثية»، «الأبوة»، «الإنسانية». و «الجزئي» يعني ما تمثله لفظة مثل «هذا الأب (حنا)»، ذلك الكرسي «الأبيض»، «المثلث المرسوم على السبورة». وسمى الذين نفوا حقيقة الكليات اسميين (Nominalists) والذين أثبتوها واقعيين. أما الكليات فهي بالنسبة للواقعيين صفات تشترك فيها فئة من الأشياء الجزئية.

وأكدوا أنّ الصفات التي تشترك فيها الأشياء أقل واقعية من الصفات التي يتصف بها كل شيء من الأشياء على حدة. أما الإسميون فرأوا أنه لا توجد صفات كلية أو أنواع بهذا المعنى - إنما توجد أسماء كلية فقط. ونحن نطلق هذه الأسماء على مجموعات من الأشياء لأنه يناسبنا أن نشير في بعض الأوقات إلى الأشياء مجتمعة. ولكن في الواقع لا يوجد سوى الجزئيات الفردية التي تؤلف هذه «الفئات»، وبالطبع فإن «الفئة» وحدة غير مجموعة، لأن الوجود مقتصر على الفردي من الأشياء فقط. ويتساءل الإسميون كيف يمكن أن نسمي شيئاً غير موجود واقعياً حقيقياً؟ وقد ظهرت في تاريخ الفكر صيغ مختلفة متعددة لكل من هاتين النظرتين، مع مواقف وسيطة متعددة مؤسسة على تمييزات دقيقة.

والفارق بين وجهتي النظر الواقعية والاسمية من الموقف العقلي ومن المنهج والاجتهاد التأويلي هام جداً، ويمكن وصفه في صورة مفصلة أوسع بكثير مما سبق أن وصفنا فنقول: هل علينا أن نصف الطبيعة بالإشارة إلى الأشياء الجزئية والوقائع فحسب، أو هل لنا أن ندخل على تأويلنا العلاقات والقوانين التي تتلاءم معها هذه الوقائع؟ هل العلاقات والقوانين مجرد أوهام، أي مصطلحات لفظية؟ هل أوجه الشبه أو الصفات المشتركة التي نعزوها إلى بعض الأصناف ولا نطلقها على البعض الآخر اعتياطية صرف؟ هل للكون مظهر خاص جزئي فقط، وليس له مظهر عام شامل؟ أو قد نقول حين نطبق الفارق بين النظرتين في معالجتنا لمسائل أخص من الماضية: هل المجتمع حقيقة واقعة ليست موازية لمجرد مجموعة أفراد! هل نستطيع بحق، أن نتكلم عن «الإنسان» أو «الإنسانية»، أم فقط عن هذا الرجل أو ذاك؟

أفلاطون والتميز بين الإحساس والمعرفة: نحن نسأل عما إذا كان للعمومية والقانون منزلة أساسية في الكون كتلك التي للجزئية والواقعية. دعنا نسأل، قبل أن نخاطر بإيراد أي جواب: ما هي منزلة القانون والعمومية في عملية المعرفة عندنا؟ لقد أسهم هنا أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ق.م.)، معلم أرسطو، إسهاماً أساسياً في هذه المسألة. يتخذ العمومي أو الكلي في التفكير الإنساني

شكل المفهوم فما هو دور المفهومات في المعرفة؟ ينص أفلاطون على إنه دون المفهومات لا تكون لدينا معرفة وإنما يكون لدينا إحساس فقط. وما الإحساس إلا تدريب الحواس على الأشياء الخارجية، هو مجرد صلة حيوانية مع الأشياء. أما المعرفة، من جهة ثانية، فإنها تتضمن إدراك العلاقات - ولا تتضمن شعوراً فحسب، بل إدراكاً. الإحساس يتعلق بالأشياء الجزئية والمعرفة تتعلق بطبائع الأشياء. بالإحساس نلمس هذه الطاولة أو تلك ونتذوق هذه التفاحة أو تلك. وبالمعرفة نفكر في الطاولات من حيث هي نوع من الأشياء أو شكل من الأثاث وبالتفاح من حيث هو نوع من الثمر. أو لنضع الأمر بطريقة مغايرة فنقول: تحصل المعرفة عندما يمكننا نقل الفكر إلى الآخرين باستخدام اللغة، أو بالتعبير عن أفكارنا بواسطة الرموز. ولكننا إذا فكرنا بما يحصل عندما نصف أو ننقل باللغة، فإننا نجد أنه لا يمكن الاستغناء عن المفهومات والكليات حتى في ضروب أكثر الأخبار بساطة. افرض أننا نصف طاولة: فإننا لا يمكن أن نصفها إلا بتعداد صفاتها فقط وإذا فعلنا هذا، فقلنا إن صفات الطاولة هي السمرة والإنصقال، والصلابة، وما إلى ذلك، فنحن بالضرورة نؤكد خاصيات عامة، أي إننا نستعمل مصطلحات كلية.

حسنات الاسمية ومواضع قصورها: إذا تقبلنا هذا المفهوم الافلاطوني للمعرفة استطعنا أن نضع معضلة الحقيقة الإسمية - الواقعية على النحو التالي: هل تعني المفهومات التي نستخدمها في عملية المعرفة شيئاً موضوعياً أو علينا أن نعتبرها أوهاماً إنسانية ومصطلحات لغوية؟ إن أقوى حجج الإسميين إذا وضعت في صورة سؤال جاءت هكذا: أين هي العلاقات والقوانين؟ هل هي ملموسة؟ هل يمكن ملاحظتها وقياسها؟ على أن الإسميين إذ يفترضون أن الحقائق الواقعة هي مجرد أشياء جزئية في المكان والزمان فإنهم ينحرفون عن المطلوب دعنا نطبق الموقف الإسمي على مثلين: نتكلم عن الدولة بالمجردات فيقول الإسمي: لا يوجد شيء يسمى «الدولة» اللهم إلا إذا كانت اسماً لعدد من الناس يعيشون في منطقة مساحية معينة في وقت معين ويتصرفون بهذه الطريقة

أو تلك. إذن فقيمة هذا التشديد الإسمي هو في تبيان الخطر الكامن في تأويل اللفظ المجرد «الدولة» كاسم لنوع من الهيولى أو الموضوع الملموس القائم بذاته وتعني به خطر «إبراز المفهوم» في صورة جوهر متميز وهو ما يسمى (Hypostatizing) في المصطلح الفلسفي. فالدولة لا يمكن أن تكون «دولة» بمعزل عن الناس والشروط المعينة لها من سوء التصرف أيضاً أن نذهب إلى الطرف المناقض فنعادل بين الدولة من جهة والناس والعناصر المساحية من جهة ثانية. فالإسمي ينسى أن الناس يكونون فيما بينهم بحكم الضرورة بعض العلاقات ويتصرفون بطرق معينة. وما ندعوه «دولة» هو ضرب من ضروب العلاقة وطريقة من طرق التصرف. وهاك مثلنا الثاني: إن قانون الجاذبية في نظر الإسميين ليس إلا اسماً لمجموع الحالات الخاصة للجذب المتبادل بين الأجسام. ولكن بينما العنصر الصحيح في هذا التشديد هو أنه لا يمكن أن يوجد قانون بمعزل عن حالات الجاذبية المعينة، فإنه لا يمكن أيضاً أن يوجد فعل للأجسام إلا إن كان ذلك الفعل محدد النوع.

إذا رأينا في الاسمية صورة ثورة على أفراد الكليات بجواهر مستقلة أو على منحها حقيقة مستقلة عن الجزئيات، فالإسمية حينئذ تعد وجهة نظر صحيحة. فلقد مال بعض الفلاسفة عن وعي أو عن غير وعي، إلى أن يتصوروا أنّ «قوانين الطبيعة» مثلاً ذات قوة مستقلة تجبر الوقائع على التوافق معها. ومما قد يمثل هذا المفهوم «الأسطوري» أو «التشبيهي»، قولنا: «القوانين تتحكم في الوقائع». وقد كانت هذه الواقعية المتطرفة علماً على أسلاف أفلاطون أي اتباع فيثاغوروس، وغالباً ما يبدو أفلاطون وكأنه يعتنق نظرة نهذه. وهذه النظرة قد سيطرت على الأفلاطونيين في أواخر العصور القديمة وأوائل الوسيطة، ومرة ثانية في أواخر العصر الوسيط طوال المدة التي سادها الاختلاف الذي أشرنا إليه آنفاً. أما بالنسبة للتأثير اللاحق فقد برزت الإسمية منتصرة بمعنى واحد على الأقل، أعني أنّ نزعات اسمية انتشرت من الفلسفة الحديثة.

نظرية المادة والصورة عند أرسطو: تتجنب فلسفة أرسطو الاسمية

والواقعية المتطرفة معاً. فلكل شيء في الطبيعة، حسب رأي أرسطو، مظهران هما ـ المادة والصورة. فالمادة في تمثال ما قد تكون طيناً والصورة هي الإله «زفس» والمادة هي ما يجعل التمثال شيئاً مفرداً في حيز المكان والزمان والصورة هي ما يعطيه طابعه. ولكن بينما يمكن تمييز المادة عن الصورة منطقياً فإنما لا يستطيعان الوجود منفردين. لا يمكن للطين أن يكون مجرد طين دون أي شكل كان، ولا يمكن أن يقال إن زفس موجود ما لم يتجسم مادياً وعليه يمكن أن توجد الصورة أي (القانون، العلاقة، الصفة) إذا اتصلت بشيء أو أشياء فتكون صورة هذا الشيء أو ذاك، لا محض صورة. ولكن لجميع الأشياء صور أي طوابع. وللطبيعة في نظر أرسطو إذن مظهران ـ التعين والتفرض، والمكانية والآنية المحسوسة والخير المكاني والزماني من جهة، والصورة، والعمومية والطابع من جهة ثانية. والمظهر الأول هو ما نحس به ويعني آنية الشيء (أي إنه قائم موجود) والثاني هو ما نستطيع أن نعرفه ويعني ماهية الشيء.

ينص الفلاسفة ذوو الميول الإسمية على إن ما هو واقعي لا بد أن يكون ذاتية في مكان ما أو زمان ما، وهم بهذا يفترضون إن مثل هذا التوكيد ينفي إمكان أن يكون «واقعياً» ما لم يكن في حيز مكاني أو زماني. ولكن الإثنين صحيحان. فإذا قلت إن الوقائع التي هي ذات حيز مكاني زماني واقعية فليس لك أن تقول: إن القوانين التي ليست ذات حيز مكاني زماني ليست واقعية.

ملاحظ عامة على المادية: إن الفلسفة المادية مدينة بكثير مما تحظى به من قبول إلى عملية كان الزمان وحده كفيلاً بتكشفها بشكل تام ـ أعني المبالغة في التبسيط. فانصاف الحقائق تتضخم إلى دقائق لإخفاق في التنبه لتمييز أو تمييزين. فالتشديد على أن المادي أساس لجميع الظواهر لا يجيز الإستنتاج بأن الظواهر جميعها مادية. وإذا آثرت بعض مراحل الاستقصاء العلمي هذه النظرة فليس معنى ذلك إن جميع المراحل تستحسنها وتؤثرها. وإذا كانت بعض وجوه تجربتنا العامة شواهد عليها فلا يعني هذا أنه يمكن تأويل هذه الشواهد بمعزل عن الشواهد الأخرى. وإذا كانت هذه النظرة المادية تجعل

التفسير الفوق الطبيعي غير ضروري، فذلك لا يعني أنها النظرة الوحيدة التي تستطيع أن تفعل ذلك.

التبسيط المادي اسمي ولكنه ليس دائماً كذلك: هكذا تنطوي المادية بوضوح، حين تنفي «واقعية» القيم، أو الغايات، أو المعاني أو ما شاكلها بردها إلى ما هو مادي محض، فإنها تنطوي بوضوح على ميل نحو الإسمية بارز لتأويل جميع الظواهر بمصطلحات جزئية ذات صيغة مكانية وزمانية. ومما يوضح هذا توضيحاً تاماً قول هوبس إن «كل ما يوجد هو مادة وما يحدث هو حركة». (ليست المادية مطلقاً الفلسفة الإسمية الوحيدة وسنعالج في الفصل القادم فلسفة تعارضها تماماً وهي المثالية الحسية، وهي في أقل تقدير مثلها في أنها إسمية). وعلى ضوء ذلك، دعنا نتأمل التوكيد المادي على القانون الميكانيكي وأنه مبدأ جميع ما يحدث (الحركة). هل «القانون» مقولة أخرى تزاد على مقولتي المادة والحركة؟ أو إنه مجرد لفظ نستخدمه لانه يناسبنا في سبيل أن نصنف مجموعة من الأحداث على أساس أنها في الواقع كاملة التفرد وليس بينها أي شيء مشترك؟ إذن، فإننا نعني «بالقانون» صورة أو مبنى. فإذا أنكرنا أن الكون في الواقع ذو مبنى آلي فمعنى ذلك أننا ننفي الآلية هكذا يظهر أن القانون مقولة تفترضها المادية بصراحة، ولكن هذا الافتراض لا ينسجم مع مبدأ هوبس القائل «إن ذلك الذي ليس بجسم ليس جزءاً من الكون».

جواب على ما تدعيه المادية لنفسها من حسنات: سبق لنا أن حاولنا تقدير قضية المادية من أربع نقاط كبرى. فقلنا إن المادية تعتمد على (١) أنها توجد وحدة واستمراراً في نظرتنا العالمية و (٢) أنها تدخل على تأويلنا البساطة. ونحن نجيب على هاتين النقتطين على النحو الآتي - لا يكفي لكون النظرية مرضية أن تكون بسيطة فحسب (كما أظهرنا في الفصل الحادي عشر أثناء نقدنا لنفع المعتقد اعتماداً على بساطته)، فلا تفضل النظرية الأبسط إلا عندما تتساوى العوامل الأخرى، لا لمجرد بساطتها فحسب، فالصفة الإيجازية المقتصرة أو البساطة هي عامل مجرد فقط، وهي أمر ثانوي بالنسبة للكفاية

النظرية. وقد تكون نظرية ما أبسط من أن تفسر جميع الوقائع، وفي مثل هذه الحالة يرغب في إيجاد نظرية أخرى تتحلى بجميع حسنات النظرية المعطاة وتتصف، أكثر منها، في الحكم على الشواهد كلها. وقلنا (٣) إنها أخلص المفترضات في نطاق تجربتنا و(٤) إنها أصدق شيء في مجال الاستنتجات العلمية.

أولاً، دعنا نعالج الدعوى التي تقول إن تجربتنا العامة تؤيد المادية: لا تكون المادية مخلصة إلا لجزء من هذه التجربة حين يعزل ذلك الجزء عن الكل. نعم إننا نجد تغييراً في حالاتنا العقلية عندما تتغير الشروط المادية. ولكن من جهة ثانية، نجد في شمول، أنّ تفكيرنا يستثير تغييرات في أعمالنا المادية. وإذن فمن المحتمل أن تكون تجربتنا العامة غير المؤولة، في الحال الثانية، مضللة تتطلب تصحيحاً. غير أنّ المادية تفسر الفارق بين هذين النوعين من الظواهر المجربة فقط بإنكارها واقعية «العقل» وبردها إياه إلى حالات مادية. وحقيقة الأمر هي إن الشواهد المستمدة من تجربتنا العامة قوية ضد المادية. ذلك إن هذه التجربة ممتزجة لدرجة تفوق الوصف بالقيم، والمعاني والغايات كما هي ممتزجة بالعوامل المادية. وإذن فقلما نجرب وضعاً مادياً صرفاً.

ثم لنلتفت إلى الحسنة الرابعة وهي شهادة العلم. إنه لصحيح أن تطور العلم الحديث حتى أواخر القرن التاسع عشر كان يميل إلى تفسير جميع فروع العلم بمصطلحات آلية. ولكن تطوره في هذا القرن الراهن أدى بالعلم الفيزيائي نفسه إلى هجران هذا المثل الأعلى. واتضح أن التفسيرات البسيطة الصورية بمصطلحات آلية أو شبه آلية لم تعد وافية بالفرض. وهذا لا يعني كما يفترض عامة أن مبدأ السببية أو الحتمية قد انهار ولكنه يعني أن الحتمية الآلية قد أظهرت أنها غير واقعية بأن تتخذ تفسيراً وأن فيها بساطة بالغة. ومع أنّ السلوكية - في تطور علم النفس - من أبرز المدارس اليوم، فهي بعيدة جداً عن سلوكية العشرين سنة الفائتة التي أعلنت بتهور في غمرة النجاح التجريبي، أنّ العمليات الجسدية هي العمليات الوحيدة التي تتمتع بالوجود، وأنّ التفكير ليس سوى

حركات من الحنجرة، أو إنه ضرب من الكلام، وأنّ الوعي «وهم».

المبالغة في تبسيط المادية ـ المغالطة في التبسيط والإيجاز: غلطة المادية هي أنها تخلط بين اعتماد الظواهر البيولوجية والاجتماعية والنفسانية على الظواهر المادية وبين عدم صحة هذه الظواهر. إن القول بأن تلك الظواهر لا يمكن أن توجد ما لم توجد الظروف المادية، وبأن هذه الأخيرة قد توجد في حالة استقلال تام عنها، لا يعني انها «ليست سوى» ظواهر مادية. لا يمكن أن يكون فكر دون دماغ، ولكن لا ينتج عن هذه الحقيقة أنّ كليهما متطابقان. قد يكون المادي هو الأساس لجميع ما عداه، ولكنه لا يستغرق في نطاقه كل شيء. وقد لا توجد القيم، والمثل، والغايات من دون العالم المادي، ولكن هذا لا يجعلها إمّا مادية وإمّا لا حقيقية بحد ذاتها. وعندما قال الماديون إن الظاهرة اللامادية «وهمية» فإنهم ما فعلوا شيئاً سوى أنهم في الواقع رددوا القول بإنها غير مادية. فإذا سميت شيئاً هو بالتأكيد جزء من تجربتنا «وهماً» فذلك مجرد اعتراف فقط، كما سبق أن بيّنا فيما يختص بمحاولة نفي حقيقة الشر، بأنه نوع واقعي يغاير الشيء الذي كنا نؤكده. وإذا استخلصت أن (أ) قد تحصل دون (ب)، وأنّ (ب) تحصل دائماً وأبداً متصلةً بحصول (أ) أي أن (ب) ليست سوى (أ)، (أو أن (ب) بحد ذاتها هي مجرد «وهم») فمعنى ذلك أنك ترتكب ما يعرف بالمغالطة التبسيطية: (ب تحور وترتد إلى أ).

ما في المادية من ميول تجريبية وميول عقلانية: ظهر الفلاسفة الماديون في مناوأتهم لمذهب ما فوق الطبيعة وفي تشديدهم على الواقعية المحض لعالم المادة وكأنهم يتابعون موقفاً تجريبياً، ثائرين بذلك ضد القول بواقعية أي شيء لا يمكن أن يصبح موضوعاً للتجربة الطبيعية، ولكن ميولاً عقلانية قوية يذر قرنها عندهم بطريقة عجيبة. فإذا ذهبت إلى أن واقعية المادة وغايتها ـ وهما أكبر عاملين شاملين في التجربة ـ «وهم»، فمعنى ذلك أنك تضحي بالشهادة الكلية التي تهيئها التجربة في حال جزم قاطع. وفوق هذا كثيرون هم الآليون الذين مالوا إلى التشديد على الحقيقة المطلقة لمبدأ السببية، ذاهبين بالرغم من هيوم،

إلى أن علاقة النتيجة بالسبب ضرورية، هذا بالرغم من أن التجريبية لا تجيز الاعتقاد بيقينية، أي مبدأ كلي يتعلق بالواقع. يمثل هذا الميل نحو الآلية العقلانية أو الجزمية، عبارة نقتبسها من بوخنر الذي سبق أن اتخذنا قوله ممثلاً نموذجياً لماديي القرن التاسع عشر:

«... نحن نعرف بيقين مطلق أنّ كل وجود بما في ذلك الإحساس والوعي هو واحد، يعتمد على ذاته، يخضع بدون استثناء لقانون المسبب والسبب، وإنه لا يمكن النفاذ في هذه الحدود الموضوعية بحكم الضرورة الطبيعية في أي مكان أو زمان»[1].

ليس لدى أكثر الماديين في الأصل قصد لإدخال عنصر قبل تجريبي كهذا. ولكن من السهل تفهم مظاهر الطبع العقلاني في عقيدة تبسيطية تنشد بساطة واضحة المعالم، ذلك أنه يكاد لا يكون ممكناً تحقيق مثل هذه البساطة دون تحيف لوقائع التجربة.

المذهب الطبيعي وعلم الأخلاق: ما هي المقاييس الخلقية التي تماشي فلسفة طبيعية؟ ليس هنالك جواب محدد ـ لأن نظرات الطبيعيين الأخلاقية قد تعددت ويمكنها أن تزداد تعدداً. غير أنّ استنتاج السمات المشتركة للفلسفة الأخلاقية في المذهب الطبيعي في معارضة تلك السمات الأخلاقية في فلسفة ما وراء الطبيعة ليس أمراً عسيراً. إلا أنّ صحة المقاييس الأخلاقية تثبت بطريقة مختلفة جداً. إذا اعتبرنا السلطة مصدراً لهذه المقاييس فسوف تكون تلك السلطة هي سلطة المجتمع أو هي النظام الشرعي، أو العرف الاجتماعي لا سلطة شيء فوق الطبيعة. وإذا اعتبرت مصادر أخرى سوى السلطة، فإنك تجدها في رغبات الكائنات الإنسانية أو إيثاراتها أو إمكانياتها، لأنه توجد مقاييس ممكنة غير الإرادة الإلهية يمكن على أساسها، تعريف «الخير والشر»، و «الصواب والخطأ». وسيكون «الخير» بالأحرى صفة طبيعية لا فوق

---

(1) Force and Matter, P.254.

طبيعية. وبما أنّ الروح، على حسب المذهب الطبيعي، ليست واقعاً مستقلاً يمكن أن يوجد دون تجسيد، فلا بد من أن تنبذ فكرة الخلود الشخصي ولا يمكن لفلسفتنا الخلقية أن تكون فلسفة أخلاقية مستوحاة بالمعنى الحرفي من وجود عالم آخر.

وماذا عن المادية بوجه خاص؟ هل من الخطأ أن يعتقد المرء كما فعل أصحاب مذهب ما فوق الطبيعة في الواقع، بأن المادية تسمح بالإباحية الشاملة والفوضى الخلقية؟ صحيح أنه بسبب الطابع الإسمي للمادية تنتج عنها غالباً فلسفة أخلاقية أقل خيالية وعمقاً مما تقدر على تحقيقه فلسفة طبيعية. ولكن المادية لا تعني إلغاء القيم الخلقية ضرورة. إذ إن المادي لا يقصد بنفيه لواقعية «القيم»، إلى أن ينفي أننا في الواقع ندعو بعض أنواع الأوضاع أوضاعاً قيمية. والمقاييس التي يراها الناس في النهاية وقائع مادية لا تكف عن كونها مقاييس. غير أننا يمكننا أن نقول بيقين إن المفترض المادي يدفعنا إلى استخدام لغتنا استخداماً مصطنعاً.

٢٧ ـ مَسَائِل
مَا فوق الطبيعة ـ نظرة عَالمية

حين نوجه انتباهنا وجهة الفلسفة التأملية، فإننا سوف نهتم ـ كما سبق أن شرحنا ـ بمحاولات نصوغ فيها تأويلاً كلياً أو شاملاً لأوسع أطوار التجربة الإنسانية. نعم إن النظريات التي سنعالجها ذات طابع خاص، ولكنها مع ذلك، من نوع يتصل في النهاية بصياغة نظرة عالمية. وسنطبق في سياق بحثنا وسائل التحليل الفلسفي التي استكملناها في القسم الثاني، لكي تساعدنا على تعريف مفهومات هامة وعلى تعيين أصناف مهمة من التفكير التأملي.

ماهية الإتجاه الغيبي (فوق الطبيعي) ـ مفهوم الإلوهية: هذا الإتجاه،

وهو نظرة عالمية تعتنقها ملايين متعددة من الناس أقدم من الفلسفة، ولكنه ليس أقدم صور النظريات الفلسفية التأملية. وهو يعني في المعنى الأعم تلك النظرة القائلة بوجود ذات «أو ذوات» أعلى وأرفع، مما نسميه «طبيعة». وعلى حسب هذا الحد لا ينطبق هذا الاتجاه على ذلك الاعتقاد الذي تعتنقه الشعوب البدائية في الأكثر، أعني الاعتقاد بقوى السحر أو «الأرواح» التي تتجلى في مواضع طبيعية، أو النظرة المعروفة بالروحية (Animism). ولا يمكن استخدام لفظة غيبي أو فوق طبيعي دون تحفظ، مرادفة للفظة التأليه (Theism)، أو الاعتقاد بإله أو آلهة. لإن لفظة «الله» كانت تستخدم، ولم تزل في بعض الأحيان تستخدم بمعنى غير غيبي وقد كان التأليه الغيبي لدى بعض الناس يمثل الإيمان بمجموعة من الآلهة المسيطرة على أطوار مختلفة من الطبيعة أو من الحياة الإنسانية. أما لدى الفلاسفة، على العموم فإن التأليه ظل يعني وجود ذات قادرة على بث الوحدة في الطبيعة، وهي منفصلة عن الطبيعة وذات علاقة معينة بها في آن معاً.

صفات الله: الإيمان بأن الله ذات فوق الطبيعة يرتبط غالباً بعدد من المعتقدات الأخرى: أولاً، لا يمكن أن يكون الله جزءاً من الطبيعة، أما الطبيعة فقد تكون وقد لا تكون جزءاً من الله (ففي هذا يختلف أصحاب هذا الاتجاه). ثانياً، إنّ الله مسؤول عن وجود الطبيعة: فافتراض أن الله «كائن» شيء مستحيل، لإن صفتي الزمان والمكان لا تنطبقان عليه، أما الطبيعة فلا بد من أن تستمد كينونتها من الله. ثالثاً، أنّ الله أقوى من الطبيعة وخير منها، وهذا المعتقد ناشىء عن الثاني، لأنه إذا كانت الطبيعة وجميع القيم في الطبيعة تصدر من الله، فالقدرة والقيمة يجب أن يكونا من صفات الله بأعلى مما هما في الطبيعة. وأكثر أصحاب هذا المذهب لا يعزون لله قدرة وخيراً أعظم مما في الطبيعة فحسب، بل قدرة وخيراً كاملين. فيقال أن الله أزلي مطلق - أي مطلق القدرة والخير والمعرفة، أزلي إذ ليس له زمان.

التشبيه: من الضروري تبيين الفوارق بين مفهوم الله كما يتجلى في

الديانة التقليدية مثلاً في المفهوم اليهودي القديم، وبين مفهوم الله عند الفلاسفة أو متفلسفة اللاهوتيين. فالأول تشبيهي كما هو فوق طبيعي، أي يوصف الله فيه بصفات خاصة بالإنسان. فالله في الأسفار القديمة وفي كثير من الديانات المنظمة يتمثل قادراً على الغيرة والانتقام، والنفور. ولذا حاول الفلاسفة عادة أنّ يتجنبوا هذا التشبيه، متنبهين إلى إنه نتاج محاولة فجة لتصور ذات فوق الطبيعة. غير أنه لا بد لأية محاولة تصل بين الله والأمور الإنسانية من أن تنطوي على عنصر تشبيهي ما. وهكذا فحين نفترض أن الله يستجيب للدعاء، وإنه يتدخل في العلاقات الإنسانية فيؤثر فيها، وإنه يثيب ويعاقب، أعني ذلك الافتراض الذي يبنى عليه كثير من الدين المنظم الفوق الطبيعي، فإن ذلك افتراض تشبيهي حتماً. وقد تجنب بعض اللاهوتيين هذا المفهوم حين افترضوا أن علاقة الله بالأمور الإنسانية لا تتكون من تدخل معين في شؤون الكون، بل من نتائج خيره المطلق وقدرته المطلقة في نطاق الكون كله.

أدنى المراحل في اتجاه ما فوق الطبيعة ـ الإيمان بإله مستقل عن الكون: يذهب بعض المؤمنين بما فوق الطبيعة إلى اعتقاد في الله غير تشبيهي. فيقولون أن الله خلق الطبيعة إلا أنه لا يتدخل في المجرى الذي حدده لها، ولا يهتم بالأمور الإنسانية. ظهرت هذه النظرة في الفلسفة القديمة وهي تعرف باسم (Deism) أي محض التأليه، ولكن هذه التسمية مضللة، إذ من المحتمل أن تخلط برأي يطلق عليه الإسم نفسه، مع كونه أقرب بكثير إلى افتراض أن هناك ذاتاً فوق طبيعية أي إلهاً يتدخل بالأمور الإنسانية، ويختلف هذا الوجه من التأليه عن الوجه السابق في أن أصحابه يعتقدون إمكان الوصول بواسطة قوى العقل الطبيعية (أي عقلانياً) إلى الحقيقة عن الله دون الحاجة إلى التسليم بأن تلك الحقيقة جاء بها «الوحي». وهذا المعنى الثاني لكلمة (Deism) شاع في الفلسفة الإنجليزية في القرن الثامن عشر وهو يمثل عقيدة الدين «الطبيعي». وهناك لفظتان لا بد من التمييز بينهما وهما (Deism) و (Theism) فالأولى أن الله مستقل فوق الطبيعة (أي خارجها تماماً) لا بذاته فحسب بل بفعله أيضاً، أما

الثانية فتعني التأليه وأن الله يتجلى في الطبيعة بالأفعال الإلهية. ويحسن بالطالب تجنباً للاضطراب أن يحسب التأليه الأول (Deism) نوعاً من أنواع التأليه الثاني (Theism).

المعجزة ـ لها معنيان: المعجزة في المفهوم المألوف حادثة تنتج عن عمل فوق طبيعي يخرق قانوناً من قوانين الطبيعة. بهذا المعنى ينفي الاتجاه غير التشبيهي، أو الاتجاه الذي يقول بإله مستقل عن الطبيعة، الإيمان بالمعجزات غير أن لفظة معجزة بالمعنى الواسع تعني أي شيء غير قابل للتفسير بمصطلح طبيعي، وبالتالي لا يمكن للإنسان إدراكه إذ يبني كل اتجاه فوق طبيعي في أساسه على مفهوم المعجزة، إذ يؤمن جميع المؤمنين بالغيب وبما فوق الطبيعة إيماناً قاطعاً بأن أموراً، كخلق الكون، يتجاوز إدراكها مجال البحث والإدراك الإنسانية. «فالمعجزة» بالمعنى الأول، أي تدخل غيبي في المجرى الطبيعي للحوادث، هي أيضاً معجزة بالمعنى الأرحب ـ لكن الأخذ بالمعنى الثاني (أي بمعنى الخلق الفوق الطبيعي) لا يشمل الاعتقاد بالمعنى الأول، ضرورة.

فكرة الوحي: يتضح أن نجاح هذا الاتجاه أو إخفاقه في أن يكون نظرة عالمية سديدة من الناحية الفلسفية يتوقف على إمكان (أو عدم إمكان) تبيان عدم إحاطة الطبيعة بكل شيء، أو لنضع العبارة وضعاً إيجابياً فنقول: يتوقف على ما إذا كانت البينة تدعم افتراضية وجود الله. في كل عصر وجد دائماً كثيرون ممن يعتقدون بأنه لا يمكن تجميع البينة على وجود الله بذات الطريقة التي تجمع فيها البينات لإثبات افتراضات أخرى. فذلك أمر يتعلق بالإيمان أكثر من تعلقه بالبحث الدائب، وبالإخلاص للمعتقد دون نظر إلى أية حجة معاكسة. و «الإيمان» في المسيحية واليهودية والإسلام يعني «الإيمان بالوحي» أو تجلي الله ذاته لأولئك الذين يوحى إليهم بتلقي كلمته ـ كما في الوصايا العشر مثلاً. ومن المفترض أن نمتنع عن السؤال: ما هي البينة لدينا على أنّ الذين تلقوا الوحي إنما تلقوه من مصدر غيبي؟ أو ما الدليل على صحة ما يتلقون دون نظر إلى كيفية تلقيهم للوحي؟ أو بأية طريقة نقدر أن نختبر كَوْن الوحي والغيب شيئين

متطابقين؟ الإيمان بالوحي يعني إيماناً لا يتزعزع بأن الله دل على ذاته فهو، لذلك موجود، وقد تصادمت آراء المؤمنين بما فوق الطبيعة في سياق التاريخ الفلسفي حول السعي الأمثل لإحراز الإيمان بما هو فوق الطبيعة. ففي ناحية نجد فريقاً يقنعون بالإيمان وحده، وفي ناحية ثانية نجد الذين يكتفون بالتفكير الفلسفي، وبين الطرفين يقف من هم مثل القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤)، أي من يتطلبون الإثنين معاً (مع تأكيدات على أحدهما دون الثاني) إذ إن أحدهما متمم للآخر. والفرق بين الفلاسفة القائلين بما فوق الطبيعة وبين اللاهوتيين، إن الفلاسفة لم يرضوا الطريقة الأولى - طريقة الإيمان وحده - وحاولوا أن يسوغوا موقفهم بإيراد حجج محددة.

الدليل على وجود علة أولى: (الدليل الكوني): أقدم الأدلة دليل يقول أن الطبيعة - أي المجال الذي تحصل فيه الحوادث الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية والنفسانية - تتطلب تفسيراً. فكما نحاول تفسير جميع الأشياء في داخل الطبيعة، كذلك يجب علينا أن نفسر الطبيعة كلها. غير أنه لا يمكننا تفسير الطبيعة باستخدام مفهوم «طبيعة»، كما أنه لا يمكننا بالإشارة إلى الأرض وحدها أن نفسر مثلاً لماذا تدور الأرض.. وهكذا يجب أن نفسر الطبيعة باللجوء إلى مفهوم شيء فوق الطبيعة. فالطبيعة لا يمكن أن تكون قد أوجدت ذاتها - إذ يجب أن يكون لها علة ما. على إن هذا الدليل يوضع أحياناً على الصورة الآتية: يجب أن يكون لأي حادثة ما علة ما، لإنه من التناقض أن يقال: «الشيء أوجد ذاته». وجرياً مع هذا التسلسل الفكري نقول إن العلة ذاتها تكون نتيجة لعلة سابقة. وهكذا دواليك، في حالة كل علة سابقة. وهكذا يجب أن يكون لهذه السلسلة من العلل بداية. وبالتالي يجب أن يكون ثمة علة أولى أو نهائية، غير معلولة، هي المسؤولة عن بدء سلسلة الحوادث. هذه السلسلة من الحوادث هي الطبيعة، والعلة الأولى هي الله.

نقد للدليل الكوني:

(١) يفترض الدليل السابق أنه يجب أن يكون لكل سبب مسبب. ولكن

هناك فرق بين أن تقول أن لكل سبب مسبباً، وبين أن تقول يجب أن يكون لكل سبب مسبب. لإن هذا يعني أن قولك بعدم سببية بعض الأشياء تناقض. وقد يكون التأكيد بأن حادثة ما حصلت مصادفة خطأ - ولكنه، مع ذلك، غير ذاتي التناقض.

(٢) ويفترض الدليل أيضاً بصيغته الإعتيادية أنه يجب أن تكون لهذه السلسلة من العلل والأسباب (إذا سلمنا بأن لكل سبب مسبباً) بداية. وهنا أيضاً، إذا عني هذا أن نفي هذه المقولة يزجنا في تناقض فذلك افتراض غير جائز: فالقول بأن السلسلة من المسببات بداية أمر مختلف عن القول بأنه من الضروري إنه كان يجب أن يكون لها بداية. وفي الرياضيات نجد سلسلة ليس لها حد أول، ونجد هذه السلسلة خالية من التناقض. فمثلاً نرى في المتسلسلة (٥، ٤، ٣، ٢، ١ ٠ ١، ٢، ٣، ٤، ٥).. أنّ كل عدد متبوع بعدد ولاحق بعدد ومع ذلك فليس لهذه المتسلسلة حد أول أو حد أخير.

(٣) يخفق الدليل في تقديم سبب وافٍ للمسألة الآتية: لِمَ تستثنى العلة الأولى من كونها معلولة ما دام لكل سببٍ مسبب سابق له؟ فإن القول إن القاعدة لا تنطبق إلا على الأحداث الطبيعية هو مجرد تكرير للمسألة في صورة أخرى من التعبير، إذ يبقى السؤال وارداً: لماذا يمكننا أن نفترض أنّ ما فوق الطبيعة لا يتطلب علة، وأنه علة ذاته؟ الجواب المألوف أن يقال إن ما فوق الطبيعة شيء لا يمكن إدراكه - وإنما نحن نعرف وجوده ضرورة، ولكننا لا نقدر أن نعرف ماهيته ولا نعرف شيئاً عنه. هكذا تذهب الحجة فتفيء إلى افتراض مسبق، يفترض فيه وجود واقعية حقيقية لا تمكن معرفتها وإن لها صفات خارقة للعادة ذات إعجاز (كالذي عرفناه آنفاً). وستسنح لنا الفرصة فيما بعد لكي نتفحص مفهومات لواقعية حقيقية لا تمكن معرفتها في نظرات عالمية أخرى ولكنها لا تفيء إلى مفهوم المعجزة، ولكي نبين أنها في ذلك غير منسجمة مع الموقف العلمي، كما سبق أن بينا في الفصل العاشر، في القسم الثاني من كتابنا. أما في هذا المقام فلسنا في حاجة إلا إلى أن نبين أن الجواب لا ينطبق

على سؤالنا ولا يفي به. ذلك أنّ من يؤكد أن العلة الأولى مختلفة عن العلل الطبيعية فإنما يؤكد شيئاً عن تلك العلة - شيئاً ذا قيمة بالغة. وتشير صعوبات من هذا النوع إلى إنه لا مهرب للمؤمنين بما فوق الطبيعة الذين يستنجدون بهذا الدليل من أن يفيئوا عاجلاً أو آجلاً، إلى الاستنجاد بالإيمان.

دليل النظام أو (الدليل الغائي): يحاول الدليل الكوني أن يبين أن وجود العالم الطبيعي ذاته يستدعي وجود خالق. ويحاول ما يدعي بالدليل الغائي - وهو أشيع الأدلة - أن يبرهن على وجود الله بالنظر إلى طبيعة العالم الطبيعي. ويمكن بسط الدليل بطريقتين مختلفتين، الأولى منها أعم من الثانية.

(١) يؤكد الآخذون بهذه الطريقة من الاستدلال أن الطبيعة ليست مجرد مجموعات عرضية من الأحداث، مجرد خليط فوضوي من المصادفات، بل هي أمر منتظم. فالكواكب تتحرك بانتظام في مدارتها، والبذور المزروعة تنمو في نماذج معقدة البنيان، والفصول تتابع بانتظام. وكل شيء يتبع نمطاً، ويحكمه قانون ما. فلا يمكن أن يكون هذا النظام الجبار للطبيعة قد نظم ذاته بهذه الطريقة، ولا يمكن أن يكون مصادفة ضخمة، بل يتطلب وجود ذكاء مسؤول عن وجوده على هذا النحو. ذلك وجود النمط والبناء يحتم افتراضنا مخططاً أو مهندساً كان مقصده أن يخلق كل هذا.

(٢) أشد الاختبارات تسرعاً يكفي ليكشف لنا عن أن كل شيء يؤدي تماماً مهمة ما. لكل شيء، حياً كان أم غير حي، غاية في مخطط الطبيعي الكلي. وحين نفترض أن كل شيء في الكون يختار لذاته - وعن وعي - مهمة يؤديها فنحن بلا شك نفترض شيئاً غير معقول. والبديل الوحيد من ذلك هو أن نفترض أنّ الأشياء المتعددة قد اختيرت لها مهماتها وحددت بكلمات مغايرة، إن فعلها المنسق يمثل عمل عقل واحد شامل.

معنيان لكلمة «غاية»: تؤكد الصورة الأُولى من صورتي هذا الدليل أن الطبيعة ذاتها نتيجة قصدٍ أو غاية، وتؤكد الثانية أن الطبيعة هي الذريعة التي بواسطتها يتحقق هدف أو نتيجة. في الصورة الأُولى تعتبر الطبيعة غاية وفي

الثانية تعتبر واسطة لغاية. ولكن في كلا الحالين يبرز الاعتقاد بأن الطبيعة تمثل ذكاء أو هدفاً فوق طبيعي. ومن هنا جاء استعمال اللفظ الرحب (Teleological) المشتق من لفظة (Telos) اليونانية التي تعني غاية أو هدفاً. ويهمنا أن نلاحظ الآن أن اللفظة «غاية» معنيين على الأقل، وكلاهما مضمر، في صورتي الدليل. (أ) فهي تعني أحياناً الإرادة أو القصد لتحقيق هدف أو غاية. ونقول بهذا العرف أن غاية سميث من السفر هي كذا وكذا وإن غاية الله من الخلق هي كذا وكذا. (ب) وتعني الغاية ذاتها أو الهدف. نقول غاية الفأس القطع، والسفينة الإبحار، والغاية من استعمال السرير هي الراحة. ونترك للقارىء أن يتبين وجود كل من هذين المعنيين في كل من الصورتين اللتين يرد فيهما الدليل الغائي.

نقد للدليل الغائي:

(١) نبدأ بنقطة عامة تتعلق بكل صورة من صورتي الدليل كليهما. لو سلمنا بأن الطبيعة مرتبة كما تفترض الصورة الأولى، أو بأن كل شيء في الطبيعة يخدم هدفاً ما، كما تفترض الصورة الثانية، فإنه لا يتبع ذلك ضرورة أنّ الذي يقدر أن يفسر ذلك عامل فوق طبيعي فحسب. ثم يجب أن نشير إلى أن من ينفي هذه الضرورة فإنه لا يقع في تناقض ذاتي. ولكن، قد يعترض معترض من الوجهة المضادة فيقول: إذا لم ينتج وجود ما هو فوق طبيعي، ضرورةً، من هذين الافتراضين أفلا يكون استنتاجاً متين الأساس أو خليقاً بأن يكون محتملاً، يجب أن نلتفت إلى الافتراضين كليهما لكي نجيب على هذا السؤال.

(٢) دعنا نأخذ الشكل الثاني للدليل. وعلينا أن نلاحظ ثمة تمييزاً هاماً. فعندما نقول إن «مهمة» حجر موضوع في مكان معين هي أن يحول مجرى الماء فإنه يمكننا أن نرى ذلك نتيجة لتصميم. ولكننا نقدر أيضاً أن يؤول هذا المظهر بأنه وليد أسباب طبيعية محض. وعلى حسب هذا التأويل لا يكون لأي شيء «غاية مطلقة» أو غاية مفردة في جميع الظروف. فإذا قيل أن لحجر ما غاية أو مهمة فليس ذلك بالشيء الذي يُوهبه الحجر ذاتياً أو يزود به مسبقاً . إنما

يحدد هذا فقط بعدما يوجد الحجر متمماً لمهمة ما في بيئته بطريقة معينة. فقد يمكن للحجر أن يعمل بطرق متعددة أخرى، بالنسبة لخاصة تلك البيئة. فلا يمكن، إذن، أن يقال إن له مهمة غير مشروطة. فستكون مهمته نسبية لا مطلقة. وهكذا فافتراض هدف مفرد يقوم عليه هذا الدليل الغائي أبعد ما يكون عن التأويل الوحيد للوقائع. وقد يذهب كثيرون إلى أبعد من هذا فيزعمون أنه تعبير عن إيمان أكثر منه وصفاً لواقع. ويقف في وجه هذا القول، مهمة تفسير العلاقة بين الطبيعي وما فوق الطبيعي، بينما التأويل البديل لذلك لا يتطلب مثل هذا.

(٣) لنقف عند الافتراضات في حال الصورة الأولى من الدليل الغائي وهي حقاً الافتراضات الأساسية. يقول أصحاب هذه الفكرة إن الطبيعة «منظمة» التركيب «لا مشوشة». ولكن إلى أي حد تبلغ أهمية هذا القول؟ لو كانت الطبيعة «مشوشة التركيب» أما كانت تلك الحالة تتألف من محض نظام مغاير؟ وعلى وجه الدقة، نقول أنه من قبيل مناقضة الذات أن نتحدث عن الطبيعة وكأنها تفتقر إلى النظام. فإن أية حالة، يعني أي تركيب للأشياء الموجودة يكون نوعاً من النظام. وليس هناك سوى أوضاع تختلف بالنسبة للتكيف والرجاء الإنسانيين. غير أننا اليوم نميز بالطبع بين المصادفة والقانون في الكون. فالأولى حالة لا نقدر معها، على أساس معرفتنا لما سبق أن حدث، أن نستبق معرفة ما سيحدث بشيء من التأكيد، بينما الثاني تتابع لحوادث تتكرر دائماً في ذات الظروف فتمكننا من هذا الاستباق. ولكن أي نظام للطبيعة قائم على المصادفة ليس بأقل «نظامية» من نظام القانون أو التسلسل المتكرر. ثم إذا نظرنا إلى عالمنا ذاته، من زاوية مختلفة، رأينا بمعنى ما إن اختلافه أبرز من تجانسه. فإن تتابعت الفصول على أنماط وفقاً لأنماط علم تخطيط الأرض والأرصاد الجوية ظهر من جهة ثانية أن حالة يومية معينة في بقعة ما من الأرض عفوية تلقائية تماماً - وإذا كانت هناك قوانين تتحكم في الحوادث الفلكية فإن توزيع النجوم الحالي في صفحة السماء من ناحية ثانية لا

يقوم على اتساق أو علة. وإذا حدثت جميع الوقائع، بوجه عام، وفق القانون، فإن كل واقع من ناحية ثانية هو فريد، وفظّ، وفذّ.

وإذا لم نقدر أن نتكلم بلغة موضوعية عن ترتيب في الطبيعة متفاوت في القلة والكثرة، ينهار الدليل القائل بأن خاصية الطبيعة تتطلب منا افتراض مهندس فوق طبيعي. فإمّا أن يتطلب منا أي نظام، ضرورة، افتراض ذلك، وإمّا أن لا يكون ثمة نظام يتطلب ذلك بالضرورة. فإذا أخذت بالأول من هذين فمعنى ذلك أن تعيد صياغة الدليل الكوني من جديد.

الدليل الوجودي (Ontological): يختلف الدليل التقليدي الثالث، الذي كان القديس أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) أول من وضعه بشكل كامل، اختلافاً بيناً عن الدليلين الآخرين. وقد يعرض على النحو الآتي: دعنا نتكلم عن «ذات مطلقة الكمال» بدلاً من «الله». فإذا تأملنا المعنى بحد ذاته لهذه الفكرة، نجد أن ما يشير إليه واجب الوجود. ذلك أننا نعني بذات مطلقة الكمال ذاتاً تامة تتصف بجميع الصفات الممكنة. وهذا ينطوي على صفة الوجود. فكون الكمال المطلق غير موجود أمراً ذاتي التناقض. إذ إنّ نفي الوجود نفي لمطلق الكمال. ولو كانت ذات مطلقة الكمال خيالاً محضاً لانتُزع منها عنصر أساسي من عناصر كمالها أو تمامها. فإذن يمكن لأي مفهوم آخر أن يتصور وكأنه غير موجود، غير أن التعريف ذاته لمفهوم «ذات مطلقة الكمال» يتضمن وجود ذات كهذه.

نقد الدليل الوجودي: لهذا الدليل بريق خلاب ومع ذلك فقليلون هم الذين يقبلون به. وإذا كان الاستنتاج يترتب حقاً على تعريف «ذات مطلقة الكمال» فإن هذا يتضمن وجود ذات كهذه تجعل الدليل مجرد ترديد لمعاني التعريف. إنه يرقى إلى مقام القول: «إذا كان لشيء ما صفة الوجود، وجد» ومع أن هذا مطلق الصحة، فهو لا يثبت شيئاً واقعياً أو إيجابياً. إن الجملة «إذا وجد شيء وجد» لا تتضمن ضرورة الجملة «يوجد شيء». وفوق هذا فللدليل الوجودي نتيجة مزعجة لأن الله ينعت فيه بصفات غير مرغوب فيها إلى جانب

صفاته المرغوب فيها.

من الطريف أن نلاحظ أن فيلسوفاً طبيعياً هو سبينوزا قد استخدم فيما بعد الدليل الوجودي. فسبينوزا يستعمل لفظة «إله» ليعني النظام المنطوي على جميع ما في الكون. فيؤيد (على طريقة الدليل الوجودي) ضرورة وجود الله أو الكون. إنه من طبيعة الكون أن يوجد. وافتراض عدم وجوده هو افتراض شيء ذاتي التناقض.

الطابع العقلاني للحجج التقليدية - تحليل كانط: تقوم هذه الحجج، الوجودية والغائية والكونية، على منهجية عقلانية. والاستدلال فيها ليس مدعوماً بالبينة التجريبية أو الشواهد الملحوظة. بل يتكون من استنباط مستمد من نتائج مبادىء يقال إنها قابلة للاختيار المسبق (Apriori) أي إنها «شاهدة بذاتها»، أي صحيحة بالضرورة. مثلاً المبدأ القائل إنه يجب أن يكون لكل سلسلة جداول، وإن النظام في الطبيعة يفترض مسبقاً عاملاً مسؤولاً عنه، وإن «الكمال المطلق» يجب أن يوجد. لقد شدد الفلاسفة التجريبيون دائماً على أن التفكير بحد ذاته غير كاف لاكتشاف أي ظرف وجودي، وعلى أن الطريقة الوحيدة لإظهار وجود شيء ما هي اللجوء إلى مملكة الواقع التي يمكن استقصاؤها ووصفها. وزاد كانط على هذا دليلاً بارزاً وهو أننا نقدر، إذا بقينا في حمى التفكير القبل اختباري فيما يختص بما يتعدى كل اختبار، أن نبني حججاً تتساوى درجة قبولها لدى الموضوعين المتناقضين، لإنه ليس من همنا في مثل هذه المعالجة أن نجند الوقائع قبل أن نجند الإبتكارية، فما يتعدى حيز الاختبار لا يمكن برهانه أو دحضه.

تأويلات لما هو قبل اختباري: سبق أن رأينا أن كانط يؤمن بأن بعض المعرفة قبل اختباري. وقد يفيدنا في هذا المقام أن نستطرد بعض الاستطراد لكي نفرق بين نوعين من المعرفة القبل اختبارية عند كانط. نوع يعتقد أننا نمتلكه، ونوع يقيم الدليل على عقمه. الأول (على ما يزعم) هو معرفة نثق من أنها أكيدة دون اللجوء إلى التجربة، وهي معرفة تدور حول التجربة، ولا يمكن

البرهنة عليها بالتجربة بسبب شمولها، ولكننا نستطيع أن نجمع من التجربة شواهد ممثلة لها. والثاني، (على ما يزعم)، هو معرفة نثق من أنها أكيدة دون اللجوء إلى التجربة إلا أنها تدور حول شيء يتعدى، نطاق التجربة، أو أعمق من كل تجربة فلا يمكن برهانه أو تمثيله بالتجربة. ويساند كانط النوع الأول ويبرر ذلك بنظريته في البناء المنظم الذي يجعل التجربة الواعية نفسها أمراً ممكناً. ولقد سبق وأشرنا إلى ذلك في القسم الثاني.

الدليل الأخلاقي: نذكر القارىء أن كانط يؤيد عن طريق تفريقه بين المعرفة والإيمان إمكان الاعتقاد بوجود الله بينما ينفي إمكان معرفة الله. ولن نردد هنا محاكمته العقلية وإنما أن نكرر الافتراض الأساسي الذي يقع في أساسها، أي إن الاعتقاد بالله (وبخلود النفس) أمر ضروري لنا كي نفهم التجربة الأخلاقية للإنسان. إنما الناس مخلوقات ذوو مصالح أخلاقية وقيم أخلاقية - فهم لا يفكرون فحسب، بل يعملون أيضاً وهم حقاً - في المقام الأول - يعملون، فإذن لا يمكن تفسير القيم الأخلاقية، أي لا يمكن جعلها مفهومة بمعزل عن الترابط بينها وبين المفهومات عن الله، وخلود النفس، وحرية الإرادة. ومع أن هذه المفهومات تفتقر إلى القيمة المعرفية «العلمية» (أي إنها ليست عناصر في المعرفة المثبتة بالبرهان) فإن لها قيمة تطبيقية (عملية) أو أخلاقية كلية الأهمية في تفسير السلوك وتوجيهه.

هذه النظرة وضعت في أشكال متعددة منذ أيام كانط مع تباين في مواضع التوكيد والتشديد. وعلى وجه العموم تقوم الحجة الأخلاقية حول وجود الله على الافتراض أنّ الحقيقة الواقعية غير مستغرقة تماماً بنطاق الأشياء والوقائع فحسب، بل هي تضم تحت جناحها مجالاً من القيم والمثل الأخلاقية والجمالية ونستطيع أن نفسر الوقائع لا القيم بالإشارة إلى الطبيعة، أي نستطيع أن نفسر الكهرباء والجاذبية لا الجمال والخير، فهذه «المنطقة العليا للقيم» يجب أن تكون قد اشتقت، بدورها، من المصدر الأعلى الذي ينفح سلوكنا بالمعنى والغاية.

ملاحظ نقدية: ليست المقابلة الكانطية بين المعرفة والإيمان كلية الاتساق إذ إنّ تأكيد الاعتقاد بوجود الله هو مسبقاً ادعاء معرفة من نوع ما. بينما لا يمكن لأي اعتقاد أن يعزل أو ينفصم عن اعتقادات أخرى يتضمنها أو تتضمنه. فإذا أكدنا أن فكرة الله والخلود وحرية الإرادة تجعل التفريقات الأخلاقية مفهومة فمعنى ذلك أننا نؤكد شيئاً ذا قيمة معرفية عظمى. ويتضح ذلك عندما نسأل: ما هو السبب في أن هذه الأفكار وحدها تهب الأخلاق معنى؟ إذا ما عرفنا ما فيه الكفاية لنستثني أية افتراضية مغايرة ونستبعدها من أن تكون أساساً لعلم الأخلاق، فقد يبدو أننا نعرف شيئاً إيجابياً عن الله. وهكذا يعود نفي كانط لإمكان المعرفة القبل الاختبارية والفوق الاختبارية ليشوه مجهوداته الابتكارية لتأييد الافتراضية الإلهية.

والدليل الأخلاقي يتوصل إلى النتيجة بفصله قطاع الواقع عن قطاع القيمة: وهو شيء غير ضروري بتاتاً. وبدلاً من ذلك قد تعتبر القيم والوقائع معاً مظهرين للطبيعة، وتبقي العلاقة حقاً، وإن الفصل بينهما غير ممكن. وبدلاً من أن نفترض، ذهاباً مع الدليل الأخلاقي، أنه لا يمكن تفسير القيم الأخلاقية بمقاييس طبيعية، ونتوصل إلى النتيجة الحتمية التي ترى أن الأساس الفوق طبيعي لعالم الأخلاق هو الأساس الوحيد، فإننا نستطيع تصور الفروق والمقاييس الأخلاقية ظاهرة عدة ظواهر ضمن الأوضاع الطبيعية التي نسميها حالات من السلوك الإنساني.

إن التفرقة الحادة التي تستشف من المذهب الفوق طبيعي بين القيمة والواقع تتماشى يداً بيد مع التفرقة الحادة بين الروح والجسم (أو على الأعم بين العقل والمادة). المادة منطقة الأشياء والوقائع، والعقل منطقة القيم والمثل، المادة فانية والعقل خالد، وهكذا وسنتفحص في الفصل الخامس عشر هذه النظرية، وبعد قليل سنقول في هذا الفصل شيئاً أكثر مما قلناه عن نوع النظرية الخلقية التي يتضمنها مذهب ما فوق الطبيعة.

دعوى الصوفية: مثلما يوجد فلاسفة لا يكتفون بعمليات التحليل

والمعرفة الاستنباطية فيعولون تعويلاً كبيراً على الحدس المباشر والاستبصار الفوري، كذلك يوجد من لا يثقون وهم يطبقون هذا الموقف العام على المشكلات الفوق الطبيعية، في كل دليل وكل مصدر ثقة، إيثاراً منهم لاستبصار مزعوم فوري يرون من خلاله حقيقة ما هو فوق الطبيعة. ولست أقول أن جميع الصوفيين اتخذوا تجاربهم الصوفية شواهد على حقيقة ما فوق الطبيعة. ولكن من قاموا بذلك منهم يضمون عدداً كبيراً نسبياً من الصوفيين غير ذوي النزعة الفلسفية، ويشمل العدد كذلك كثيراً ممن اعتبروا قديسين فيما بعد. وهنالك عدد كبير أيضاً ممن يرون الكشف الصوفي مكملاً للأدلة التأليهية لا مناقضاً لها.

ملاحظ انتقادية: ليس من حاجة للشك في صدق الصوفي عندما يخبرنا عن تجربة فذة مرموقة. قد نسلم له بأنه مر بتجربة ذات خاصية شخصية غريبة لا توصف ولكن تأويل هذه التجربة، يقيناً، أمر قابل للشك وبما أن الشواهد التي تفترض أن التجربة يتضمنها شيء خصوصي، فيجب أن نكون قد وضعنا ثقتنا، إذا ما قبلنا بالتأويل الفوق الطبيعي في الأخبار التي ينقلها إلينا عدد متزايد القلة من الأشخاص الذين يترعرع أكثرهم، في جو لاهوتي، ويكون أكثرهم تحت وطأة توتر عاطفي قوي. ولا نستطيع أن نتجاهل إن العوامل التي تلون تأويلاتهم إنما ترجع إلى بيئتهم من جهة، وإلى تكوينهم النفسي القائم على رغبات عميقة، وآمال وتوقعات معدة لتلقي التجلّي الإلهي، وهم يراعون ذلك بدلاً من أن يكون لديهم فحص هادىء لتجربتهم على النحو الذي يحلل فيه رجل، هادىء غير عاطفي، حلماً رآه.

الدليل القائم على المعجزة ـ «تحليل هيوم»: كثيراً ما ادعى بعضهم أن هناك شواهد تجريبية على ما فوق الطبيعة في صورة معجزات تجلت في الماضي البعيد والقريب. وقد جاء في الأخبار أن قوى خارقة للعادة كان يتمتع بها من أصبحوا من بعد قديسين، أو أنها حدثت في صلوات جماعية وفي شعائر دينية متعددة. وقد عالج هيوم هذا النوع من الادعاءات معالجة شاملة فأوضح،

في المرتبة الأولى، إن شهادة المعجزات هي شهادة تاريخية، مثل أية وثيقة تاريخية أو تقرير شفوي. وبما أنها كذلك فهي، على الأقل، معرضة لنفس الشكوك التي تتعرض لها الحوداث التاريخية الأخرى، وهي على الأكثر، تقدر أن تستحوذ على قبول ثانوي الأهمية. فإذا أخذنا بهذه النظرة التاريخية، كان الشيء المحتمل أن الناس سريعو التصديق خاضعون لعواطفهم لا إن قوانين الطبيعة قد تعطلت. ونحن نعرف من تجربتنا في الأمور الاعتيادية وفي محاكم القضاء أنّ صدق الناس وقوة ملاحظتهم بعيدان عن الكمال، ونعرف أن الاصطناع في الأمور الدينية يكبر نسبياً إلى حد تتضاءل معه حقاً الشواهد على المعجزات.

ولكن هنالك اعتراضاً عند هيوم، هو في المرتبة الثانية، وهو أقوى من السابق بكثير. فلو ثبت أن الأحداث المدعوة بالمعجزات قد وقعت فلا سبيل إلى البرهان على أنها ذات خاصية فوق طبيعية، إذ هنالك تفسير طبيعي ممكن لأي حدث كان. دعنا نتحقق من رأي هيوم هذا، بإيراد مثل: افتراض أن مقعداً قد مشى فور زيارته لأحد المزارات، فمن الممكن أن نفسر هذا الحادث بالرجوع إلى التغيرات الفيزيائية الكيميائية في الجسم، وهي تنتج غالباً عن تطرف في الحدة العاطفية والتوقع، ونعتمد تلك التغيرات أسباباً لما حدث لذلك المقعد. وإذا صحت مثل هذه الإفتراضية في حالة معينة أو لم تصح، تبقى لها على الأقل مزية واحدة هي أن اختبارها والتحقق منها أمر ممكن بينما لا يفصح لنا التفسير الفوق الطبيعي مجالاً لذلك، إذ يجب علينا إما أن نؤمن به وإما أن نجحده. وقد رأينا ما يدعو إلى الاستنتاج، في حالات يكون فيها تفسير طبيعي معين غير واف، أنه من المقنع عندئذ أن نعتبر أنفسنا، والحالة هذه، جاهلين بالتفسير الصحيح، وأن نواصل علمياً تجربة تفاسير أخرى بدلاً من أن نلجأ إلى التفسير الفوق الطبيعي. وهذا الأخير دائماً أسهل. وإذا ما رجعنا إليه في حالة واحدة فلماذا لا نرجع إليه في كل الحالات الأخرى كلما وقفت في طريق التفسير عقبات؟ ليس هنالك أي معيار معين، إلا المعيار الذاتي للحكم التقي

الورع، نقدر بواسطته أن نميز بعض الحوادث المرهونة «بأسباب فوق طبيعية» من جيمع الحوادث الأخرى. ولكن لماذا يكون نمو البذرة أقل إثارة للدهشة من قدرة المقعد فجأة على المشي؟ لو لجأ الناس في تاريخ العلم إلى تفسيرات فوق طبيعية كلما ذر قرن الصعوبات في التفسير، لما وجد من العلم شيء يذكر.

قد نستطيع بسط هذه الصعوبة بطريقة مغايرة: بأي معيار يمكننا أن نتبين المعجزة كمعجزة، أي أمراً مرهوناً بأسباب خارقة للطبيعة؟ إن الحوادث لا تأتي وبعضها يحمل على صفحته عنوان «المعجزة». وبما أنّ الحادثة حسب تعريفها «حادثة طبيعية» فأي اختبار يمكن أن يثبت أن حادثة ما ذات أصل فوق طبيعي؟ وبما أن التفسير الطبيعي دائماً إمكان، فالمعيار قد يكون فيما يبدو تعجباً، أو اندهاشاً، أو ارتباكاً. ولكن هذه معايير ذاتية تتوقف على التربية والتوقع والعاطفة وتتغير معها.

وإليك اعتراضاً أخيراً يكشف كشفاً فذاً عن الصعوبة في مفهوم المعجزة: إذا أكدنا أنّ حادثة ما هي معجزة فمعنى ذلك أننا نؤكد أنه ليس لها تفسير طبيعي صحيح. وإذا أكدنا ذلك فمعناه أننا نحذف مسبقاً عدداً غير متناه من التفسيرات الممكنة - لا فحسب دون اختبارها، بل دون معرفة ماهيتها أيضاً. ومهما يمكن أن يكون لهذا الزعم من حسنات فهو، منهجياً، سخيف غير معقول.

أدلة غير ذوي الاختصاص:

(١) ربما قبل العدد الأكبر من أهل الديانات الكبرى المنظمة بافتراضية ما فوق الطبيعة بناء على إيمان أو سلطة قد بينت وتوطدت في نفوسهم منذ الطفولة. وهناك عدد غير هذا، ممن فكروا في هذه الافتراضية وخلصوا إلى قبولها على أسس مغايرة. ومن هذه الأدلة المنتشرة بين العامة إن أي فرد يشعر بأنه لا بد أن تكون هنالك قوة موجهة تحكم الكون، وكانت قد صممته. ذلك أنّ الأشياء لا يمكن أن تكون قد «حدثت فحسب»، ولذا يجدر بنا أن نمنح هذا الدليل احترامنا، وأن نعترف بإخلاص الذين يتقدمون به وبعدم تحيزهم في

الحكم. غير أن وزنه الفلسفي جد ضئيل، فقد شهد تاريخ الرأي الإنساني على أن أكثر الناس إخلاصاً وصدقاً قد اعتقدوا بالعرافة وتسخير العفاريت، فإذا اعتمد المرء على حكم الحدس الشخصي فمعنى ذلك أنه يعتمد على شيء تسوسه الحوافز النفسية، مهما تكن حسنة النية، بأكثر مما يسوسه العقل والتحليل الصبور.

(٢) يعتقد بعضهم أحياناً (ومن يعتقدون هذا جماعة من ذوي الاختصاص) أنّ الإيمان بما فوق الطبيعة «غريزة» في الإنسان يمكن كبتها إلى حد ما بواسطة عوامل بيئية متعددة. ولهذا القول جوابان مضادان على التوالي: أولهما، لو كان غريزة لامتلكه جميع الناس، ولكننا نعرف أن أكثر الناس يصل إلى الإيمان بالتدريب والتأديب، وإن كثيرين يؤيدون جحوداً حاراً ويقولون به. ولو كان غريزياً لتجلى في وقت أبكر وبشكل أقوى، وبشمول أكثر، وخصوصاً أن العوامل البيئية تميل إلى تشجيع تكامله أكثر مما تميل إلى كبته. ولذا يصعب على هذا المعدل مقابلته بالغرائز المسماة غضباً وحباً وتغذية.. إلخ وثانيهما، إنه حتى لو كان إيماناً غريزياً فذلك لا يكون برهاناً على صحته. إذ يصعب تصنيف إيمان غريزي كهذا مع المعتقدات العامة المشتركة «أي الاعتقادات التي تتناقل اجتماعياً بواسطة الأوضاع السياسية التي يعيش في ظلها الجنس البشري ذلك أنه لا يتعلق بأي مادة من مواد التجربة العامة المشتركة - ولكن، حتى المعتقدات العامة المشتركة - كما رأينا - غامضة غموضاً مثيراً وعلى العموم، إذا نسبنا التعلق بما نشعر إلى الإيمان به بميل قوي لم نحتج إلى متابعة الاستقصاء العلمي.

ما فوق الطبيعة والقيم الخلقية: لقد رأينا الدور الذي يلعبه اللجوء إلى القيم الخلقية في التدليل على وجود ذات فوق الطبيعة. وكان يعتقد أن وجود القيم الخلقية يتضمن وجود الله. أما اليوم فبدلاً من أن نسأل: أي نوع من الذات يجب أن يوجد إذا افترضنا وجود القيم الخلقية، فلنتقدم سائلين: أي نوع من القيم الخلقية يجب أن نعتنق إذا افترضنا وجود ذات فوق الطبيعة؟

المقاييس الخلقية من حيث هي مبنية على الإدراة الإلهية: إن الافتراض الذي يرى أن ما فوق الطبيعة هو الأساس الوحيد الممكن للأخلاقية يجد انتشاراً بين طبقات الشعب أوسع منه بين الفلاسفة وهو في الواقع، أوسع المعتقدات النظرية، انتشاراً، كما أنه أبعدها نفوذاً من الناحية العملية. فهو قائم في أساس القسم الأكبر من الدين المنظم، وهو يعلم الناس أن أفكار الخير والشر، والصواب والخطأ، والفضيلة والرذيلة، لا تشتق معناها وقوتها إلا من أوامر حكم لإرادة الحكمة في جميع ضروب السلوك، هو الله. فإرادة الله تحدد المقاييس الخلقية، وإرادته هي التي تسمى «كلمته»، وكلمته في دين الغرب هي الوصايا العشر وتعاليم أنبياء اليهود وتعاليم المسيح والقديس بولس، ويضيف الكثيرون إليها تأويلات الكنيسة. ويقول المحتجون: أية أهمية يمكن أن تعلق على التصرف الإنساني لو لم يوجد مقياس أعلى من تلك المقاييس التي يخلقها الناس؟ ذلك أنه لم يكن لدينا سوى المقاييس الإنسانية فأي حكم يفصل بين المقاييس المتنازعة؟ وإذا انطوت الطبيعة وحدها على كل الحقيقة الواقعية وقيست جميع الأعمال بالمقاييس الطبيعية فقط، فماذا الذي يسوغ لنا أن نقول إن أحدها أصوب من الآخر؟ ففي نطاق الطبيعة وحدها تتساوى الأعمال خلقياً في الصواب (أو الخطأ)، إذ إنه سيكون لجميع الأعمال منزلة الحوادث الطبيعية فحسب، والحوادث الطبيعية حيادية «أخلاقياً». ولما كان لا بد لكل الأشياء من أن تضمحل نهائياً في طبيعة عمياء وحشية، فإن ما تفعله الكائنات الإنسانية لا يقدم ولا يؤخر. وإذا لم يكن هناك مقياس مطلق فوق طبيعي عمت الإباحية كل وجه.

وسنرجىء معالجة هذه النظرة والوجهة التي تقوم بديلاً عنها حتى يحين موعدها في الفصلين السادس عشر والسابع عشر.

مشكلة الشر: سبق لنا أن بينا أن الله في أكثر الفلسفات فوق الطبيعية يتصف بصفات الخير والقدرة الكلية، وان الإنسان فاعل مسؤول أخلاقياً عما يفعل. (جوهري هو القول بحرية الفعل الإنساني لدى كل من يرى معنى في

المدح والقدح، والاستحسان والاستهجان، الثواب والعقاب. ذلك أنه إذا لم يعتبر الفرد مسؤولاً عن أعماله يضحي تطبيق هذه العبارات هراء) - وعلى ضوء هذا الافتراض كان القائلون بما فوق الطبيعة تقلقهم منذ أقدم العصور مشكلة الشر - (حتى منذ أيام سفر أيوب الذي ألمح إلى هذه المعضلة إن لم يصرح بها. وإليك طريقة من الطرق التي تعرض فيها هذه المشكلة: الكون لا يحتوي على الخير فحسب، بل يحتوي على الشر أيضاً. فإذا كان الله مطلق القدرة كان في مقدوره. أن يخلق كوناً دون الشر. وبما أنه لم يفعل، فهو مسؤول عن وجود الشر كما هو مسؤول عن وجود أي شيء آخر، فهو لذلك، ليس مصدر خير فحسب. وإذا بدأنا فافترضنا أنه مصدر الخير وحده وأنه لم يكن بمقدوره، أن يمنع وجود الشر في الخليقة، لم يمكنا أن نعده مطلق القدرة. ثم إذا كان مطلق القدرة، وفي مقدرته لذلك أن يمحو الشر ولم يمحه فإنه لا يقدر أن يكون مصدر خير فحسب، أو إذا كان مصدر خير فقدرته ناقصة. غير أن نفي إحدى الصفتين فيه نفي للكمال الإلهي ولصفات الذات العلوية التي تميزها عن المخلوقات.

خمس محاولات لحل المشكلة: يظهر أن هنالك في نظر القائلين بما فوق الطبيعة خمسة مسارب كبرى على الأقل تخرج بهم من هذه الصعوبة. (١) اختيار فكرة عدم التشبيه، وهذا يستتبع إغفال مفهومي الثواب والعقاب، وهو في الواقع تخل عن الموقف القائل بأن فوق الطبيعية هي وحدها التي تصلح أن تكون أساساً للقيم الأخلاقية. (٢) نفي أن يكون الشر «حقيقة» واقعة. لكن ماذا يعني هذا النفي تماماً؟ ذلك أمر غير واضح، فحتى لو كان الشر «وهماً» لما تغير على أي حال طابع هذا الوهم ولما انتفى لذلك التألم، والألم، والقسوة، والحرب. إن حقيقة الحلم ليست بأقل من حقيقة الحادث الواعي، وإن كان ذلك قاصراً على فرد واحد ولم يشاركه فيه غيره. إذ لو مر فرد ما في الحلم بتجربة مؤلمة لما مُحي ألمه إن ذلك حدث له في حلم، لإن طابعه هو طابع الألم. إذن يبقى الشر شراً سواء أدعوناه حقيقة أم وهماً. ثم يجدر بنا أن نزيد على هذا أنّ هذا النفي لحقيقة الشر، على كونه لا يصمد للتحليل

الفلسفي، يتمتع بقيمة عملية كبرى. فإذا نظرنا إلى حالات الناس من الوجهة الاجتماعية تجاه ما يعتبره اعتيادياً شراً وجدناها تتأثر أثراً عظيماً بالعقيدة القائلة إن الوقائع ليست مثلما تبدو. (٣) النظرة التي ترى أن الشر في وجوده شيء نسبي للإنسان فحسب، أما بالنسبة للكون «ككل» فهو ليس شراً بل هو خيراً. ثم ليس من الواضح معنى قولهم: إن «الكون ككل» جيد صالح أو سيّء رديء. ولكن لا نحتاج إلى متابعة هذه النقطة لإنه لا يخفى أن الجواب الحالي يخفق في حل المشكلة. وما يزال من الممكن أن نقول إنه كان بإمكان الله، لكونه مطلق القدرة، أن يختار إيجاد كون صالح خير وإن لا يكون خيراً «ككل» فحسب بل في كل جزئياته. (٤) الوقوف بجانب الرأي القائل بإن الصعوبة كلها في مشكلة الشر إنما هي صعوبة لدى عقولنا المحدودة فقط وليست صعوبة لدى عقل الله. فحكمة الله خافية لا يمكن للإنسان أن يدركها، ولجؤونا إلى الإيمان حين نواجه صعوبة تبدو مستعصية لا تحل هو امكانية مفتوحة دائماً أمامنا. وهذا الجواب هو ما يقترحه سفر أيوب في أساسه لمواجهة صعوبات مربكة مشابهة. وبما أن هذا الجواب يحقق غايته بهجرانه أسلوب العقل، فإن أي جواب عليه يجب أن يستند إلى أسس منهجية. وربما كان من الضروري لنا هنا، في ضوء ما قلناه في القسم الثاني، أن نصف الحالة بدقة. فقد نقول إذن: إن الإيمان بالعقل يهجر من أجل الإيمان بالإيمان - أو، بكلمات أكثر تناسقاً، إن الإيمان بالرجاء الواثق المبني على تجربة ماضية يخلي مكانه للإيمان بمعاداة الإيمان، بمعاداة لإمكان الذي تهيئه الشواهد هاهنا خضع البحث الفعال لأسلوب التشبث. وإذا أمكن لهذا الأسلوب أن يبرر قولنا إن الشر الظاهر هو خير نهائي، فيمكننا كذلك أن نبرر قولنا بأن الخير الظاهر هو شر نهائي. (٥) الموقف القائل بأن وجود الشر لا ينفي رحمة الله. لأن وجود الشر يقوي الخير الموجود. ومع أن هنالك شراً فإن الخير الذي يشفعه الله بالشر هو خير أعظم وأخصب من الشر. «فلقد رأت حكمة الله أن توجد خيراً أعظم من الشر للتخلص من الشر». ومن الأشياء التي تؤكدها التجربة أن الناس أسرع وأقوى انتباهاً لمعنى الخير

عندما يقارنونه بالشر، أو عندما يقع عقب شر ما. أما فيما يختص بالمشكلة التي يخلقها الشر للقائلين بما فوق الطبيعة، فإن الحجة الراهنة، بمعنى ما، تعود إلى الحجة السابقة إذ ما زلنا نستطيع أن نسأل: لماذا لم تكن طبيعة الخير (لكون الله مطلق القدرة) مستغنية عن الشر، فلا تحتاج إليه لكي يكملها أو يقويها؟ ويظهر أن الجواب يجب أن يبقى سراً مغلقاً أمام عقولنا المحدودة.

وضع المشكلة في صيغة أخرى: قد توضع مشكلة الشر بطريقة مغايرة وربما كانت هذه الطريقة أبلغ قوة: خلق الله الإنسان فاعلاً أخلاقياً مسؤولاً، وجاء الناس خاضعين للثواب الإلهي والعقاب حسبما تنسجم أعمالهم أو لا تنسجم مع الإرادة الإلهية. غير أن الله لكونه مسؤولاً عن خلق الإنسان حيواناً غير معصوم، مسؤول عن اخطاء الناس نظراً لأنه كان قادراً، بسبب من قدرته الإلهية ومعرفته الكلية، أن يتفادى خليقة تلازمها هذه العواقب، وهو قادر على تجنب أعمال الظلم، فالظلم إذن يوجد بإرادته. وهذا يعني أنّ الخير الكامل ينقصه، وأنّ الثواب والعقاب لا يعدوان لعبة للتسلية الإلهية. وإذا وجد الشر بالرغم عنه تنقصه القدرة الكاملة، وهكذا تصبح الرحمة والقدرة الكلية صفتين لله غير متوافقتين. وحين نضع المشكلة بهذه الطريقة، مستعملين لفظة «الظلم» في مكان لفظة «الشر» فإن الجواب الثاني يمتنع، إذ إن نفي حقيقة «الظلم» يجعل الثواب والعقاب أمراً مضحكاً.

الصعوبات البراغماتية لمذهب ما فوق الطبيعة: شدد كانط أثناء متابعته نقده التجريبي للأدلة التقليدية على وجود الله على أن تلك الأدلة تجاوزت حدود الشواهد التجريبية وإنه، لذلك، تعدت مادة الموضوع بكاملها وسلطة العقل الإنساني القضائية، سواء أوقفت في صفه أم وقفت ضده وقد رأينا في الفصل العاشر من القسم الثاني أنّ التكامل الاختباري لهذا التيار وصل بعد كانط إلى ذروته في صورة البراغماتية التجريبية، وهي أسلوب نقدي لتوضيح معانينا. فالبراغماتية لا تضع كما فعل كانط حدوداً لمنطقة العقل، بل تضع حدوداً للطريقة التي نقدر بواسطتها على استعمال لغتنا بشكل يضمن معناها، وتنذرنا

بأن بقاءنا في منطقة التجريدات بعالم التجربة المشتركة هو تحويم حول اللاإدراكية، بالرغم من ظهور أدلتنا بمظهر المفهومية ولنأخذ في تطبيق النقد البراغماتي على المفهومات التي نناقشها.

مثال: ـ معنى «الكمال المطلق»: لنعالج، مثلاً، الدليل الوجودي: تبدو لنا عقبة أخرى بالإضافة إلى المصاعب التي سبقت الإشارة إليها، أعني ماذا يقصد بالكمال المطلق؟ ربما كان في الوسع تعليق أهمية ذات انسجام على مثل هذه التعبيرات: «الحكومة الكاملة» أو «الجسم الكامل الصلابة» أو «الزرقة الكاملة» بألفاظ تشير، مثلاً، إلى حالة حدية أو مثالية لصفة سبق تميزها تجريبياً في شيء أو حال. ولكن حين نتكلم عن «الكمال» ككمال فذلك أمر مختلف عن هذا، ومن الصعب أن نتصور شيئاً مطلق الكمال، أي كاملاً من جميع الاعتبارات لا من اعتبار واحد معين. فذلك شيء غامض إلى درجة يصبح معها وصفنا له بأية صفة أو صفات إما عملية اعتباطية (بدون أي معيار معين) وإما تعبيراً عن تفضيل ذاتي محض. وهنا لا نحتاج إلى مناقشة ما إذا كان بالإمكان تعديل هذا الدليل يبقى، قبل إدخال بعض التوضيحات، طرفاً من الجعجعة الحاذقة على الأكثر.

مثال: معنى «أزلي» و «لا متناه» و...إلخ:إن الاعتراض ذاته ينطبق على تصورنا للصفات التقليدية للالوهية مثل: «القدرة الكلية» و «العلم الكلي» و «الأزلية» و «اللاتناهي» فهل تعني «لا نهائية» الذات الإلهية أنه يشغل كل مكان ولا يحده شيء؟ بالتأكيد ليست هذه الفكرة الفجة الشبه الطبيعية هي المقصودة. هل الله أزلي بمعنى أنه يوجد إلى أبدا الآبدين، أو أنه «خارج الزمان»؟ إذا كان الأول، فهو إذن تشمله منطقة «الطبيعة»، وإذا كان الثاني، فبأية طريقة يؤثر في ما هو الزمان؟ وهكذا دواليك. أما التحليل البراغماتي فإنه يثير هذا السؤال: حين نؤكد: أن الله أزلي ولا متناه فهل هذا شيء يزيد على ما نؤكده حين نقول: «إن س هي ب وج»؟ هنالك فارق واحد، وهو أن التعبير الأول مألوف إلى درجة لا نزعج نفسنا أبداً بتحليله ـ غير أننا حذرنا (في القسم الثاني) من الخلط بين الألفة النفسانية والمفهومية المنطقية.

مثال: معنى «خارج الطبيعة»... إلخ: لقد وجهنا الانتباه إلى غموض القول بأن «الطبيعة ككل» جيدة أو سيئة. ويظهر أن فكرة الخير أو القيمة ترتبط بالأمور الإنسانية، ولا نقدر، بلا شك، أن نحد من استعمال كلمة ما بالقوة. ولكننا نقدر أن نقول إن الاستعمال مخالف للواقع، ونقدر أن نسأل عن ماهية المعنى المختلف. بناء عليه ننظر باستعمال لفظة «طبيعة». ماذا يعني القول «أن الله خارج الطبيعة»؟ إننا لا نعني خارجاً مكانياً كما في «خارج الصندوق». لأن قطاع المكان يتعلق بالطبيعة ذاتها. وعندما يشير الدليل الكوني إلى الطبيعة وكأن لها «بداية»، ويشير إليها الدليل الغائي وكأنها تتطلب مهندساً، أو لسنا نتكلم عن الطبيعة وكأنها جسم معين قابل للمعالجة باليد؟ ليست لفظة «طبيعة» من ذات الصنف الذي تنتسب إليه لفظة «بيت» أو «نجم» - إنها لا تعني المعنى بالطريقة ذاتها. لا يمكن للفظة تمثل إجمالياً جميع الإمكانات وجميع الوقائع أن تتلازم مع صفة «الاتصاف ببداية». من الصعب تجنب هذا الميل لاستعمال لفظة «طبيعة» وكأنها تمثل موضوعاً معطى، والميل أيضاً لتصورها تشبيهاً على مثال جهاز عضوي ضخم (ومن هنا وصفها بالخيرية) ولكن هذا لا يجعلها أقل قابلية للاعتراض. على العموم يجب أن تجيب فلسفة ما فوق الطبيعة إيجاباً على التساؤلات السابقة - وإذا ما اكتفت بالقول بأن كذا وكذا ليس ما تعنيه، دون أن تقول ما تعنيه في الواقع، فلن تقدر أبداً أن تقدم حساباً وافياً عن العلاقة بين المنطقة الطبيعية والفوق الطبيعية.

استنتاجات منهجية: قد يزعم قائل أنّ الأدلة الفوق الطبيعية على عجزها عن إثبات نقاطها بشكل قاطع، تجعل هذه النقاط أكثر احتمالاً من النظرات الأخرى. أفلا تمكننا الافتراضية الفوق الطبيعية من أن نفسر أكثر مما نقدر عليه مع أي افتراضية غيرها؟ يتوقف تفضيلنا مثل هذه الفلسفة الطبيعية، أو أي فلسفة أخرى. على أي منهما تمكننا بشكل أنسب من حل مشكلاتنا الفكرية بطريقة متماسكة، متزنة، منتظمة، وموضوعية. إن المقارنة التفصيلية لمذهب ما فوق الطبيعة بمنظورات عالمية أخرى تتطلب مناقشة سابقة لهذه - ولكن للنظرية الفوق

الطبيعية سيئتين أساسيتين: أولاً إنها تعاني من الصعوبات البراغماتية المذكورة. وقد تكون الأرفع شعرياً أو أسطورياً، ولكن ليست الأرفع منطقياً ثانياً إنها من اللزوم، أي تستطيع أن تفسر عالماً يسوده القانون، وتفسر عالماً عرضياً، وتفسر مجتمعاً خيراً كما تفسر مجتمعاً شريراً. وبما أنه لا يوجد شيء - حسب التعريف - خارجاً عن قوة ما فوق الطبيعة، فإن أي نوع من الكون وأي نوع من الوقائع في الكون يمكن أن يعزى إلى إرادة ما فوق الطبيعة ويفسر على أنه سبب لفعله. ولكن نظرية تقدر أن تفسر كل شيء لا تفسر شيئاً، وبما أن كل شيء يقدر أن يقوم بدور الشاهد لها فلا يقدر أن يفعل ذلك شيء معين.

فإذا أصر المرء على الافتراض بالافتراضية الفوق الطبيعية اختار في النهاية نوعاً من الإيمان الذي يكتفي بالتأكيد الجدي على وجود ذات فوق طبيعية دون أن يكون قادراً على شرح ماهيتها.

ينطوي هذا على الافتراض اللااختباري واللابراغماتي القائل إننا نقدر أن نتكلم كلاماً ذا قيمة عما نعتقد بأنه جوهرياً أقصى من إمكانية المعرفة الإنسانية. ومهما كان التقويم النهائي لهذا الموقف عند شخص ما، إذا ما اعتبره أو لم يعتبره أرفع من الموقف العلمي، فيجب أن يكون كونه غير علمي واضحاً. إن نسبة الرغبة والأمل والعاطفة والإرادة التي تدخله وتسوسه هي عدائية للموضوعية العلمية. ويواجهنا دائماً في فلسفتنا، إذا تبيننا كلمات فيلسوف مرموق من الماضي القريب، ضربان للمعالجة الاستقصائية يختلفان اختلافاً بيناً - فقد نفكر بطريقة يقرر فيها استنتاجنا ما سيكون تفكيرنا، أو، قد نفكر بطريقة يقرر فيها تفكيرنا ما سيكون استنتاجنا. فالمعالجة الثانية وحدها هي معالجة الأسلوب العلمي. وغالباً ما نتقدم في تفحصنا الفوق طبيعي محاولين أن نجد بينة لما سبق أن قررنا قبوله فنعمى، بالطبع، عن البينة التي لا تلائمنا. وأشد الطرق سداداً أن نقرر أن الاستنتاج الذي سنقبله هو الاستنتاج الذي، تثبته مجموعة البينات - مهما يكن شأنه -.

٢٨ ـ مفهـوم القـيمـة

عندما بحثنا مشكلة «قيمة الحق» في معتقد ما وأكدنا معنى لفظة «حق» دون لفظة «قيمة». فنحن حين نتكلم عن «قيمة الحق» نشير إلى نوع من الخير (أو الجودة) كما نفعل عندما نتكلم عن «قيمة الذهب» الاقتصادية أو عن «قيمة الشعائر» دينياً، أو عن «قيمة الإحسان» الخلقية، أو عن «قيمة القصيدة» جمالياً. وهكذا نجد عدة أنواع من القيمة (أو من صور الخير): فما هو خير في حالة ما قد لا يكون خيراً في حالة أخرى. وحين نواجه الأشياء والأحداث القائمة في بيئتنا فإننا لا نصفها فحسب بل نقومها، وهذا الفرق الذي يميز الرجل العالم عن الرجل العادي في الواقع. أعني أن الرجل العادي يقوم بالمهمة الثانية أكثر مما يقوم بالمهمة الأولى، فعالم الرجل العادي ليس عالماً قائماً فحسب، بل هو إما عالم جيد أو رديء. لكن بعض الفلاسفة يعتقدون أننا لا نقدر أن نصف أي شيء دون أن نصف أي شيء دون أن نقومه على نحو ما. ومن المهام الكبرى في الفلسفة التحليلية تعريف مفهوم القيمة. وسنسأل في هذا الفصل ماذا تعني «القيمة» على الإجمال. وسنقصر بحثنا في القسم الثالث على القيم الدينية والأخلاقية والجمالية، تلك القيم ذات الشأن الأول في تحديد أوسع ما لدى الإنسان من منظورات، بحيث يكون بحثنا هنالك منسجماً مع الغاية التي تهدف إليها الفلسفة التأملية. ولكن القارىء يجب أن ينتبه إلى أنّ لا يمكن إدراك موضوع هذا الفصل إدراكاً كلياً بمعزل عن البحث اللاحق في القسم الثالث. وإلى أنّ عدداً من الاستنتاجات التي نستحصل عليها الآن لن يكتمل معناها إلا فيما بعد.

منزلة القيم: كثيراً ما سأل الفلاسفة أسئلة من النوع الآتي على النحو التالي: هل القيم تخص الأشياء أو إننا نهب الأشياء قيمتها؟ لنستخدم المصطلح المألوف فنقول: هل القيم «موضوعية» أو «ذاتية»؟ هل قيم الماسة تخصها كما تخصها الصلابة، أو إن الماسة تفتقر إلى قيمة حتى تأتي التجربة

الإنسانية فتمنحها تلك الخاصية؟ هل يعد أثر فني جيداً بسبب من صفات يمتلكها بمعزل عن حكمنا عليه، أو إنه ـ لسبب أو لآخر ـ أصبح الناس يعدونه جيداً؟.

التأويل الذاتي: ـــ إن أولئك الذين يناوئون الرأي القائل بموضوعية القيم يعتمدون على ما يعرفونه من واقع تجربتنا فيذهبون إلى أن مقاييس القيمة نسبية، فهي مقاييس تختلف باختلاف الفئات الثقافية أيضاً باختلاف الأفراد. فقد يمثل عمل فني لدى فئة من الفئات أسمى قيم الفن، ويكون في نظر فئة ثانية غير ذي قيمة، بينما يثير اشمئزازاً وكراهية في نفوس فئة ثالثة. وما قد يعتبره أحد الناس مخلصاً أثراً جيداً. قد يعتبره غيره بمثل إخلاصه رديئاً. فمثلاً يكون للصوان لدى رجل في الغابة في ليلة قارسة البرد قيمة أعلى من قيمة الماس. وذاتية القيم تقف موقف المناقضة الواضحة من موضوعية الصفات الأخرى، فالشكل الرباعي لكتلة من الحجر رباعي في نظر جميع المجتمعات والأفراد، ولدى الرجل في الغابة والرجل في البيت، والفيلسوف والبدائي، والصحيح والسقيم.

اعتبار القيم صفات موضوعية: يتمسك أولئك الذين يناصرون موضوعية القيم بأن ما يتغير ليس هو القيمة بل الفئات المختلفة أو الأفراد. قد تمنع هؤلاء بيئتهم، أو ظروفهم، أو تركيبهم البيولوجي من تمييز تلك الصفات المسماة بالقيم، كما يمنع العمى رجلاً عن إدراك الألوان بالتمام أو يمنعه العمى اللوني من التمييز بينها. والمخلوق الذي لا يميز إلا بعداً مسافياً واحداً لا يعطي ضرورة لكلمة «مربع» ذات المعنى الذي تحمله في نظر غيره، ومع هذا فليست صفة «التربيع» لهذا الاعتبار صفة ذاتية. ولو كانت القيم نسبية فلماذا يفضل الناس بعامة رسماً لرفائيل على رسم لبيل مارفي؟ ـ حتى بيل مارفي نفسه يفضل رسم رفائيل على رسمه ـ لماذا نقول إن الآنسة (س) جميلة والآنسة (ع) غير جميلة؟ لماذا نعتبر الحليب أكثر «قيمة» للصحة من البنزين؟ لو كانت القيم ذاتية لأمكننا اعتبار أي رسم أو أي نوع من الطعام نرغب، قيماً، ولكن الواقع هو أننا لا نقدر أن نفعل ذلك، إذ اختيارنا مقيد.

وكانت القيم التي صب عليها الفلاسفة أكثر اهتمامهم قيماً أخلاقية. هل نماذج السلوك التي نصفها «بالرداءة» أو «الخطأ» هي دائماً «رديئة» و «خاطئة»، وهل النماذج الموصوفة بالجودة والسداد هي دائماً جيدة وسديدة؟ تلك مسألة ارتبطت في تاريخ الفكر بمسألة القيم، هل هي خصائص موضوعية أو ظواهر ذات طوابع ذاتية.

ملاحظات نقدية: المنزلة العلاقية للقيم: خلص عدة فلاسفة إلى رؤية عدم السداد في كلا التطرفين السابقين، ومن وضع السؤال كله في كلمات بسيطة جداً كهذه. إذ يبدو أن السؤال القائل: «هل القيم موضوعية أم ذاتية؟» يفترض أنها يجب أن تكون إما مجرد موضوعية وإما مجرد ذاتية، وإنه ليس هنالك من احتمال ثالث. غير أنّ هناك رأياً رائج القبول اليوم يقول: إن القيمة ليست قاصرة على أن تكون صفة للأعمال والأشياء فحسب، ولا أنها قصراً تخلقها كائنات إنسانية فحسب. بل إن لها جانباً موضوعياً وجانباً ذاتياً. فالماس مثلاً ليس قيماً في حد ذاته، بل لا بد أن يكون قيماً لشخص ما وفي قدرة ما. غير أنه من ناحية ثانية لسنا نحن الذين نخلق صفاته، لأنا لسنا من يجعل الماس صلباً وبراقاً. فالإثنان، وهما الصفات الموضوعية للماس والعمل التقويمي الذي يؤديه الإنسان ضروريان لكي تنشأ العلاقة القيمية أو الموقف القِيَمي. ومن السهل أن نتصور طبعاً أن أذواقنا لا بد أن تكون متباينة، وأنّ الماس يفقد كل قيمته أحياناً. ذلك أن الأذواق والأعراف تختلف باختلاف الأفراد والفئات، وتؤثر في النظر إلى القيم. ومع هذا ليس الذوق والعرف فحسب هما المتحكمين في تقرير طابع التقويم. أما إننا نختار بعض الصفات ففي هذا الاختيار يتدخل العامل الذاتي أو الإنساني، وأما أن تكون هذه الصفات هي التي تلبي اختيارنا لا سواها، فذلك هو العامل الموضوعي وقد يقدر شخصان صفتين متناقضتين ولكن هذين الشخصين لم يقدراهما كذلك إلا لأنهما كذلك في الحالين، فنحن لا نخلق الصفات التي نقومها.

ولنورد مثلاً آخر مغايراً تتوقف القيمة المعزوة إلى تأليف موسيقي ما على

كونها قيمة لدى شخص ما أو فئة ما، لكن هذا لا يعني أن الفرد أو الفئة يقدران أن يقررا تعسفاً ما يقومانه أو ما لا يقومانه. وليس للحليب أية قيمة بيلوجية إلا بالنسبة لكائن عضوي، غير أنّ هذا الكائن العضوي لا يخلق الصفات التي تجعل الحليب مفيداً له. فيتوقف وجود القيمة على علاقة قائمة بين الشيء المقدر وأولئك الذين يقدرون، وأحد الفريقين لا يغني عن الآخر بل لا بد من وجودهما معاً.

ليست «القيمة» ذاتها صفة أو شيئاً يمكن فصله وعزله كالبيت مثلاً أو الكرة. فاللفظة تطلق على حال أو علاقة معقدة نسبياً. والقيمة، كما سبق أن أشرنا، دائماً قيمة علاقة أو قيمة حال. وهذا الاعتبار هام لأنه إذا غاب عن نظرنا جنحنا إلى التفكير في القيم بألفاظ جد بسيطة، كما يفعل الكثيرون ممن يعتقدون بأنه بالإمكان أن يسألوا فحسب: هل القيم «موضوعية» أو «ذاتية»؟ أو يتكلمون عن القيمة كما لو أنها شيء نقدر أن نحدد مكانه في الزمان والمكان، ببساطة.

لم نعرف بعد لفظة «قيمة» على وجه التعيين، أي أن نقول أي «نوع» من الحال أو العلاقة ينطوي عليه الشيء الذي نقول إنه جيد أو صواب. سنواجه هذه المشكلة الآن، معالجين ثلاثاً من وجهات النظر:

القيمة واللذة: هناك رأي استهوى الكثيرون وهو أن الشيء الذي يزيد من لذة شخص ما فهو جيد. وهو رديء إذا كان يسبب ألماً. فتكون قيمة الصورة فيما تبعثه (نهائياً) فنياً من سرور. وطاعتنا للقانون خير من عدم طاعتنا له، لأنها في النهاية أكثر استجلاباً للمسرة، وبالمشابهة فإن تناول الدواء خير. وقد يكون تناوله مباشرة أمراً مؤلماً ومع ذلك فهو واسطة، لاستعادة الصحة، ولتقديم سرور أعظم. ومعالجة الآخرين بالحسنى تكتسب قيمتها من الرضى الذي تستمده منها، وهكذا.

نقد النظرية السابقة: وقد نثير سؤالاً، أولاً عن طريق التمثيل، نحن نقول إن لقطعة أرض قيمة اقتصادية. أي إنها خير من الناحية الاقتصادية إن لم تكن

كذلك من ناحية أخرى. ولكن أين يدخل عنصر اللذة؟ هل نقول إن صاحبها يستمد «اللذة» «الممكنة» من احتمال «البيع»؟ ولكن عندما نقول إن شيئاً ما ذو قيمة اقتصادية لا نشير فقط إلى علاقته بفرد واحد - نعني شيئاً أوسع من ذلك بكثير وفي حالة الأرض، يكون هذا واضحاً إذا افترضنا أن حق الملكية للحكومة ولا نعني، ضرورة أنّ الأرض هذه قيمة لأنها يمكن استخدامها بطريقة تلذ، إذ إنه قد تكون لها قيمة كبرى للنفايات. لننظر إلى هذه النظرية من زاوية أخرى، إذا امتنع رجل عن سرقة تزيد في لذته هو، ولا تقدم أو تؤخر مع المالك، نعتبر امتناعه، مع هذا، «صواباً». ثانياً، عندما يذهب الشهيد ليحرق فوق «الخازوق»، قد يكون لعمله هذا قيمة خلقية عظمى، ولكن من المؤكد أنه لا هو ولا الخلف من بعده يستمدون لذة من هذا العمل. فإن تقل إن صاحب قطعة الأرض أو الشهيد يفعل ما يفعله بغية اللذة، فأنت تستخدم كلمة «لذة» بمعنى فضفاض لا مسوغ له. قد يقول المرء إن الشهيد يستمد ارتياحاً ورضى، بمعنى ما، وإلا لما قام به عن قصد. ولكن هذا الرضى على كل حال لا يمكن أن يسمى رضى لذيذاً. ويميل أنصار هذه النظرة إلى مط معنى «اللذة». ولكن حين يمط المرء معنى الكلمة إلى حد تشمل معه كل حالة، فمعنى ذلك أن تبرهن على النظرية بجعلها «تعريفاً» - وهو أمر يمكن، طبعاً، فعله مع أية نظرة كانت على أنه يظهر بوضوح أن لفظة «لذة» يجب أن لا تستعمل لتشمل حالات مختلفة مثل الحكم على صورة، والإحساس بالأكل، وفعل التفاني، أو التضحية بالذات.

يمكن عرض الرأي الحالي في صورتين مختلفتين: واحدة تعكس التوكيد الموضوعي، والثانية تعكس التوكيد الذاتي. وتمكث القيمة بالنسبة للحالة الأولى في الشيء أو العمل الذي ينتج اللذة، وبالنسبة للثانية فإن القيمة هي مطابقة للشعور باللذة. على أن هذين التوكيدين ليسا هامين بالنسبة لغايتنا وتنطبق عليهما الاعتراضات السابقة دونما فرق بينهما.

حين تعد القيمة شيئاً لا يقبل التعريف: هنالك مفهوم ثان للقيمة، يقوم

على افتراض إنها لا تقبل التعريف. ترتبط هذه النظرية باسم الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ج.س. مور وهي في جوهرها كما يلي: يمكن تقسيم جميع المفهومات (أو الخواطر، أو المعاني) إلى مفهومات مركبة وأخرى بسيطة. فالمركبة جميعها قابلة للتعريف، إذ إننا عندما نعرف واحداً منها نستعمل مفهومات أبسط لتفسيره. ويمكن هكذا تعريف مفهوم «حصان» لأنه يشير إلى شيء قابل لأن يحلل إلى اجزاء، وإذا أخذنا المفهومات التي استعملناها في تعريفنا لمفهوم «حصان» والتي هي أبسط منه، وأردنا تعريفها فإننا نفعل هذا باستعمالنا مفهومات أبسط منها أيضاً، حتى نصل (نظرياً) إلى مفهومات (مطلقة البساطة لا تقبل التعريف) لأنه ليس هناك مفهومات أبسط منها يمكن أن تفسر بها. فالاحمرار مثل على مفهوم مطلق البساطة. إننا نقدر أن نبين صفة الحمرة لشخص ما بالإشارة إلى شيء أحمر، ولكننا لا نقدر أن نفسر ما هي لأنها صفة كلية البساطة غير قابلة للتحليل. صحيح أننا نقدر أن نصف الظروف المادية التي تحصل الحمرة فيها - أنواع تموجات النور وحركات العين التي ترافقها. ولكن ليست هذه ما نرى، إنما نحن نرى صفة الحمرة. نقدر أن نفسر لرجل أعمى ما هو الحصان، أما أن نفسر له الحمرة فلا، إنه إمّا أن يعرفها، وإمّا أن لا يعرفها، ولا يقدر أبداً أن يعرفها إذا ولد أكمه.

يرى مور، والحالة هذه، أنّ الجودة «أو القيمة» يحملان نوع الصفة ذاتها كالحمرة بالضبط، أي هما مطلقان في بساطتهما. فالقيمة تتعلق بأشياء أو أحوال مثلما أن الحمرة تتعلق بأشياء أخرى تماماً ونحن إما أن نشاهد قيمة شيء ما وإما أن لا نشاهدها، فليس هنالك من طريقة نفسر بها القيمة. أما لماذا نحاول تعريف قيمة الأشياء فالسبب في ذلك يعود إلى أن لجميع الأشياء القيمة صفات أخرى أيضاً سوى القيمة، مثلما أن لجميع الأشياء الحمراء صفات أخرى أيضاً سوى الحمرة، فهي ليست أشياء حمراء، فقط فالذي نفعله في محاولاتنا أن نعرف القيمة هو أننا نخلط القيمة بهذه الصفات الأخرى. ويرى مور أنه عندما يقال لك أن الأشياء الجيدة سارة (أو «أن الخير هو اللذة») فإننا لا نقدر أن نعني

أن «الخير» يعني «اللذة»، ذلك هراء. إنما نعني هو أن للأشياء الجيدة أيضاً صفة كونها سارة (الأمر الذي قد يكون صحيحاً وقد لا يكون). ومثل هذا كمثل من قال! الليمونة صفراء وهو يعني بذلك أن «الليمونة» تعني «صفراء» غير أن ما نقدر أن نعنيه - ويفهم مما نعنيه - هو أنّ «كون الليمونة ليمونة» صفة تلازم صفة أخرى هي «كونها صفراء».

ملاحظ نقدية على نظرية مور: هذه النظرية تذهب إلى أن تعريف صفة الخير التي تخص بعض الأشياء أمر غير ممكن، ومن ثم تبرز فجأة أمامنا عدة أسئلة: هل هذه الصفة هي ذاتها لدى جميع الناس حتى يتمكن جميعهم من الاتفاق على أن بعض الأشياء جيدة مثلما يتفقون على أن بعض الأشياء حمراء؟ الواقع المعروف أن الاتفاق في الحالة الأولى أقل كثيراً منه في الثانية. هل يرجع التباين القصي بين الآراء حول ما هو جيد وما ليس بجيد إلى اختلاف الظروف التي يقوم أثناءها الناس بتقريراتهم التعميمية؟ كما لو أن أحدنا لبس نظارات زرقاء مثلاً لما اتفقنا معه على ما هو الأحمر؟ إذا اتفقت الأكثرية في فئة ما أو مجتمع على ما هو الخير فكيف يمكنها إقناع المعارض؟ إذا أصر مخلصاً على نعت الأشياء التي يسمونها جيدة بالرداءة ألا يستتبع ذلك أن الجانبين لا يمكن أن يأملا في أن تكون لهما رابطة أخلاقية مشتركة، ما دام الخير - في نظر مور - شيء يمكن تعيينه فقط، ولكن ليس من الممكن أن يوصف أو يفسر؟ هناك اعتراضان هامان على رأي مور:

كيف تختبر القيم؟: بناء على هذه النظرية لا يمكن أبداً، بادىء ذي بدء، لأي كان أن ينسب إلى الخطأ في أمور السلوك الأخلاقي. إذ ليست هناك من طريقة لتحليل ما يدعوه امرأ صواباً أو خيراً كي تبين له أنه في الواقع خطأ أو رديء، فلا وسيلة هنالك لاختبار القيمة. ثم لنفرض، أن رجلاً أخبرنا أنه يرى قيمة شيء ما. وبما أنه لا يقدر بطبيعة الحال أن يمدنا بسبب لما يراه، فإننا لا نقدر أن نعرف ما إذا كان يرى قيمة أو لا يراها. وهب أنه يرى قيمة شيء فإننا لا نعرف إن كانت للشيء قيمة في نظرنا من نفس الجانب الذي بنى عليه تقديره،

وفي هذا تناقض مباشر للوقائع. فإذا لم يكن بإمكاننا وضع مقاييس، يقنع بعضنا بها البعض الآخر في الأمور الأخلاقية، حينئذ قد يكون أي شيء على الاطلاق جيداً لأي فرد كان، وإذن لا يصادف أن يوجد اثنان يتفقان على مقاييسهما الأخلاقية، فكل المقاييس تغدو مقبولة بالتساوي وتنتج لذلك فوضى في القيم غير أن الواقع هو أننا نضع المقاييس، وأنّ الناس كثيراً ما يقتنعون بأن الخلاف على مقياس ما غالباً ما يكون مبنياً على سبب ما، وعلى العموم يوجد توافق واسع الأطراف يجعلنا أبعد ما نكون عن فوضى القيم. (أما السؤال: ترى هل هذه الحال لخيرنا أو لشرنا، فإنه سؤال أخلاقي آخر).

إذا كان لصفة الخير ذات المنزلة التي لصفة الحمرة، فإنها إذن بالتأكيد قابلة للاختبار. إذا عجز شخص ما عن التمييز بين اللون البرتقالي واللون الأحمر فأصر على أنهما لون واحد، نقدر أن نقنعه باختلافهما ببرهاننا أن ارتعاشات مويجات النور في الحالة الواحدة تختلف عنها في الحالة الثانية. ولكن مور قد يجيب: لكن الرجل لا يقدر مع ذلك أن يميز بين البرتقالي والأحمر، فهو يعرف أنهما يلازمان صفات أخرى تختلف بعضها عن بعض، ولكنه لا يعرف أين يختلفان هما بالذات. يقوم هذا الجواب ذو المتانة الظاهرة على تخبط يهمنا كثيراً كشفه. وسيتضح ذلك من النقطة التالية:

الصفات المحسوسة والصفات المعروفة: كيف يحدد مور، في المقام الثاني، أي الصفات مركب وأيها بسيط تام البساطة؟ هل صفة الجمال مطلقة البساطة؟ (وبالتالي لا يمكن تعريفها)؟ هل الطول - هل الثقل - هل الثأر - هل هذه كلها صفات مطلقة البساطة؟ وكيف تختلف هذه عن الحمرة والخير.

ينشأ تخبط مور من اخفاقه في التمييز بين الصفات بقدر ما هي محسوسة أو آتية عن طريق الشعور، والصفات بقدر ما هي مدركة أو معروفة. إذا اعتبرنا الصفات من زاوية النقطة الأولى. أي من زاوية كونها تجربة ذاتية، عندئذ تصبح جميع الصفات على التساوي مطلقة البساطة، إذ إن لكل شعور كل شعور دون تحديد - تفرداً أو تميزاً، وفردية خاصة لا يمكن أن تتجزأ.

فجميع الصفات حين تكون عن طريق الحس لا يمكن إيصالها للتغير، وهي غير قابلة للتحليل، أو التعريف. لا نقدر أن نعرف شعوراً، بل نعرف كلمة أو تعبيراً، أو مفهوماً. فإذا كانت تجربة المرء في حال الحصان آتية عن طريق الحس لم يكن تعريفه بأسهل إمكاناً من تعريف الحمرة. فما نحس به في تلك الحال هو الحصان لا حيوان لبون ذا حافر واحد من فصيلة الخيل يسمى الحصان».

أما الصفات التي تعرف أو تدرك فإنها جميعاً - من ناحيتها - قابلة للتعريف والتحليل (مع أننا نترك أحياناً بعض الصفات دون تعريف لغايات مناسبة ولأننا يجب أن نقف عند نقطة ما). وهاهنا قد نرجع إلى المثل السابق عن اختبار الأحمر والبرتقالي. إن التحليل الفيزيائي للون هو بالذات ما نعنيه حين نقول إننا نعرفه. أما ما يعنيه مور حين يعتقد أن المرء سيبقى غير قادر على «التمييز» بين الأحمر والبرتقالي فهو أنه غير قادر على الإحساس بالفرق بينهما، ولكنه مع ذلك قد يدرك هذا الفرق. لأن الإدراك والمعرفة لا يتعلقان - كما حاولنا أن نؤكد في هذا القسم من الكتاب - بالإحساس الشخصي الخاص، بل بما هو عام وقابل للأخذ والعطاء. وما ينطبق على الحمرة ينطبق على أي مفهوم آخر، بما في ذلك مفهوم القيمة.

القيمة ومبدأ الإيثار أو الرغبة: هناك نظرية ذات انتشار واسع منذ أقدم العصور تقول بأن الأشياء التي نرغب فيها أو نؤثرها هي وحدها ذات قيمة. يقول سبينوزا «نحن لا نرغب في شيء لأنه قيم بل إنه قيم لأننا نرغب فيه». في هذا أيضاً توجد توكيدات ذاتية أو موضوعية. فقد يوكد البعض تجربة الرغبة، ويوكد البعض الآخر الشيء المرغوب فيه. ولكن الكل يجمع على عدم الفصل بين العنصرين. إن لهذه النظرة حسنات ليست لسواها. فهي تتحاشى تسوية القيم باللذيذ محتجة بأننا قد نرغب في ما لا يبعث لذة، وهكذا تقدر أن تبرر قيمة فعل الاستشهاد. فمثل هذا العمل جيد لأنه يلقى إيثاراً لا لأن السرور (أو اللذة) يحل في نفس من يتوقع القيام به. وهذه النظرة تنصف أيضاً مبدأ

النسبية في القيم: إذ تفترض أن مقاييس القيمة تتغير مع تغير ضروب الإيثار والرغبة لدى أفراد مختلفين أو فئات مختلفة.

ملاحظ نقدية: هنالك اعتراضات، مع هذا، على هذه النظرة في صيغتها السابقة. فمثلاً لا يمكن أن يرغب امرؤ في شيء ما أو يؤثر هذا الشيء مع كونه شيئاً ضاراً؟ يرغب «مدمن المكيفات» في الأفيون. ومع ذلك نقول أنه ضار به وليس بمفيد له. وقد يرغب شخص في الزواج، ومع هذا إذا قيل أن اختياره لم يكن صواباً ظل لهذا القول معنى. ومن ناحية ثانية، ألا يمكن أن يكون هنالك أشياء جيدة لا نرغب فيها، إذا لم يؤثر امرؤ، أن يتناول دواء أو أن يقبل بإجراء عملية، رغم كل تحذير يوجه إليه فهل يمكننا مع هذا أن نقول إن تصرفاً كهذا خير له؟ نعم لا يوجد أدنى شك في أنه حيث توجد رغبة يوجد بعض القيمة، أي تلك التي تنشأ مباشرة من اشباع الحاجة. إن لأخذ العقاقير وحصول الزواج قيمة وقتية مباشرة لا يمكن محوها من الوجود ولكن قلما تكفي هذه القيمة المؤقتة لتبرز تسميتنا الحادث الموحى إليه «صواباً» أو «خيراً». وبكلمة أخرى، لا نقدر أن نفرق (من حيث القيمة)، بين عمل أو شيء وبين النتائج التي تنتج عن القيام بهذا العمل أو عن تملك ذلك الشيء. إننا نحكم بأن القيم تخص بالأحرى الأحوال المتداخلة بأكثر مما تخص الإشباع المباشر لنزواتنا أو رغائبنا. وسنعود إلى توكيد هذه النقطة مرة ثانية في الفصل السابع عشر.

التميز بين شيء نرغبه ذاتياً وشيء مرغوب: يظهر أنّ في الجمع بين القيمة والرغبة عنصراً هاماً من الصواب. غير أن عدداً من الفلاسفة تنبهوا إلى ضرورة تحسين الصيغة السابقة حول تداخلهما. فقد بين الفلاسفة أن الخير ليس ذلك الذي نرغب فيه في الواقع، بل هو «المرغوب» ليس ذلك الذي نفضله بل هو «المفضل» فمدمن المكيفات يرغب في شيء ليس «مرغوباً». والرجل المريض لا يرغب فيما هو مع ذلك مرغوب فيه. وإذا وصفنا الأمر بهذه الطريقة فإننا نكون متنبهين إلى علاقة النتائج بعملية التقويم. بيد أن مشلكتنا ما زالت في بدايتها - فما هو «المرغوب»؟ هنا من السهل اختلاط الأمر، فقد تعرف

«المرغوب» فيه مثلاً بأنه «الشيء الذي يجب أن يرغب فيه»، وقد نعرفه أيضاً بأنه «الشيء الذي من الخير أن نرغب فيه» ولكن هذا يضعنا في دائرة مغلقة من التعريف إذ إننا سبق أن عرفنا «الخير» فقلنا إنه «المرغوب فيه». إنّ حصول معضلات كهذه في تاريخ الأخلاق - طبعاً في صور أقل وضوحاً - دفع مور بدون شك إلى الاستنتاج القائل بأن القيمة غير قابلة للتعريف.

هنالك احتمالات وإمكانات متعددة تبشر برجاء. قد نقول إن المرغوب فيه (المشتهى) هو ما كنا نرغب فيه فيما لو كنا نعرف نتائج اختيارنا. ولكن ربما لم يكن هذا التفسير واسعاً. ذلك أنه بينما يشرح المعنى الذي تنعدم الرغبة معه في أخذ العقاقير، فأنه لا يفسر المعنى الذي قد تكون فيه قطعة الأرض شيئاً مرغوباً فيه «اقتصادياً».

وقد نقول إن المرغوب فيه هو شيء ما يسد حاجة ما. لكن أخذ العقاقير لا يسد حاجة الصحة، بينما قطعة الأرض - في مثال سابق - قد تسد مصالح السكن ورمي النفايات.. وغيرها. غير أننا لا نرغب في أن ندخل هنا في تحليل شامل بل في مجرد إثارة لبعض الأسئلة المتعلقة بمعنى مفهوم «المشتهى» (المرغوب فيه). هل يمكن أن يكون شيء مرغوباً فيه من جهة المجتمع وغير مرغوب فيه من جهة فرد ما؟ هل يمكن أن تنفصل مصلحة الفرد عن مصالح المجتمع؟ هل يمكن لمصالح الفرد أن تتضارب مع بعضها البعض بشكل أصيل يصبح معه شيء ما مرغوباً فيه بالنسبة لبعضها وغير مرغوب فيه بالنسبة لبعضها الآخر؟ هل هنالك شيء يرغب فيه أكثر من أي شيء آخر فيكون الغاية القصوى للإنسان أو المجتمع؟ قد تقوم مناقشتنا في القسم الثالث بتسليط شيء من النور على بعض هذه الأسئلة وبإثارة أسئلة أخرى. ولعل النقطة التي يجب أن تعلق في ذهن القارىء أكثر من غيرها هي أن الفيلسوف الذي يكف عن إثارة الأسئلة لا يظل فيلسوفاً.

٢٩ ـ ما هو الحق

معنى الشيء وكونه حقاً ليسا شيئاً واحداً. فإذا كانت جملة ما ذات معنى، فهذا لا يعني ضرورة أنها حق. تأمل جملة «في كوكب المريخ ستة أنواع من الحيوان» تجدها جملة ذات معنى، ولكنا لا نعرف أهي حق أو باطل (صواب أو خطأ). وعلى الرغم من أن التفرقة بين معنى الشيء وكونه حقاً بسيطة ميسورة إلا أنّ الناس كثيراً ما يغفلونها، وينجم عن ذلك التخبط والفوضى. دعنا نقف هاهنا عند المحاولات التي بذلها الفلاسفة ليعرفوا «الحق». فإننا حين نقول إن جملة ما صحيحة صائبة (أي حق) فذلك القول يتضمن تصوراً واضحاً يقر أن تصورنا الواضح للمعرفة ويمشي معه يداً بيد.

نظرية في الحق أساسها «التطابق»: من أوسع التصورات انتشاراً حول الحق ما يسمى «نظرية التطابق». وتذهب هذه النظرية إلى أن الحق يتكون من تمام التطابق بين فكرنا وواقعية الشيء. وعلى هذا يسمى هذا المعتقد أو ذاك «صحيحاً» أو حقاً ما توافق متطابقاً مع واقع ما. أو قل بعبارة أخرى، يعتبر معتقد صحيحاً وحقاً إذا ما كانت الفكر التي ينطوي عليها مطابقة لأشياء كما هي في الواقع. لم يجاهر بهذه النظرية عدة فلاسفة فحسب، بل يظهر أيضاً أنها تنسجم مع ما نفهمه في معتقداتنا العامة المشتركة حين نتحدث عن الحق. وتظهر الثغرات في هذا التعريف عندما نسأل: «ماذا يعني التوافق»، أو «التطابق» بين الفكر والأشياء، بين المعتقدات والوقائع بين الأفكار وواقعية الأشياء. المفروض بناء على هذه النظرية أننا إذا شئنا أن نختبر وجه الحق في فكر ما أو معتقد ما فعلينا أن نقارنه بواقعية الأشياء من بعض النواحي.

نقد لنظرية التطابق:

١ ـ لكي نتمكن من المقارنة يجب أن نعرف ما هو الذي نقوم بمقارنته، أي المعتقد من جهة، وواقعية الشيء من جهة ثانية. ولكن إن عرفنا مقدماً واقعية

الشيء. فما الحاجة بنا إلى المقارنة، وخصوصاً أننا نفترض أننا حاصلون على الحق؟ وإذا كنا لا نعرف واقعية الشيء فكيف يمكننا أن نقوم بالمقارنة؟

٢ - القيام بالمقارنة هو في حد ذاته واقع نحمل ازاءه اعتقاداً. وقد نعتقد أن الاعتقاد المعطى «يوافق» الواقع الذي يومىء إليه ذلك الاعتقاد، عندئذ ينبعث السؤال التالي: كيف نعرف أن اعتقادنا بهذا التوافق حق صحيح؟ بناء على نظرية التطابق قد نقول إنه حق صحيح إذا وافق التوافق، أي إذا طابقه. ولكن إذا اعتقدنا أنه يوافق التوافق فكيف نعرف أن هذا الاعتقاد «حق»؟ إذن يجب أن يتوافق مع هذا الواقع التالي، وهو أن الاعتقاد السابق يوافق الواقع الأصيل للتوافق. وهكذا في تراجع غير متناه.

٣ - هل «توافق» اعتقاداتنا أو «تطابق» الوقائع بمعنى أنها صورة منها أو مشابهة لها؟ يمكن أن يقال بشيء من الصواب المعقول أن اعتقادنا بأن حريقاً حصل هو «صائب» إذا ما شابهت فكرتنا عن الحريق الحادث واقع الحريق الفعلي، مع أن وضع الأمر بهذه الطريقة عرضة لصعوبات كثيرة. ولكن ماذا عن اعتقادنا بأن قصيدة ما جميلة؟ هل اعتقادنا مشبه «الجمال فيها» - أي كونها قصيدة جميلة. وإذا صح أن أفلاطون فيلسوفاً، أفضل من جون سميث، فهل يعني هذا أن اعتقادنا بهذا يشابه «الأفضلية»؟ وعندما نقول إن الإنسان حيوان ذكي فبين أي شيئين تقوم أوجه الشبه؟ قد نذهب إلى أن فكرتنا عن شخص نعرفه يتصرف بذكاء في حالة ما تنطبق في الواقع على حقيقة أن ذلك الشخص قد تصرف بذكاء في تلك الحالة. غير أن الاعتقاد لا يتعلق بهذا الشخص أو ذاك، لا يتعلق بأي شخص معين، بل بالإنسان عامة، بل بالإنسان من حيث هو جنس. وإذا أردنا أن نحتفظ بنظرية «التطابق» فيجب علينا على الأقل أن نميز تمييزاً واضحاً بين اعتقاد يطابق واقعاً ملموساً معيناً واعتقاد يطابق واقعاً بهذا المعنى المختلف جداً.

نظرية في الحق أساسها الاتساق: لأسباب متعددة منها الصعوبات التي يواجهها مفهوم التطابق، نشأت نظرة تقليدية ثانية نشرها ونافح عنها

الفلاسفة العقلانيون على الخصوص. وهذه النظرية تقول أن معتقداً يكون حقاً لا لأنه يوافق واقعاً بل لأنه يتوافق - أي ينسجم - وهيكل المعرفة التي نملك. هاهنا يحل مفهوم الاتساق والتماسك محل مفهوم التطابق، حيث إنّ الاتساق صفة منطقية تختص بعلاقات الفكر بعضها ببعض. ويعتقد أصحاب هذه النظرية أننا عندما نقبل معتقدات جديدة ونعتبرها حقائق فإنما نفعل ذلك على أساس اتساقها مع سابق معرفتنا. وهذا لا يعني ضرورة أنه لا يمكن طرح كل ما لدينا من المعرفة (غير أن أصحاب هذه النظرية يختلفون هنا، فيصر بعضهم على أن ما نطرحه لا يمكن أصلاً أن يكون معرفة) لكن إذا طرحنا جزءاً من معرفتنا عند قبول معتقد جديد، فذلك إنما يحصل لكون المعتقد الجديد أكثر اتساقاً مع جماع تجربتنا ومعرفتنا من الجزء الذي طرحناه. وهكذا فقد يذهب بعضهم إلى القول بأن في تاريخ العلم نظريات أختيرت على أساس أنها «صائبة» لأنها كانت نظريات كملت هيكل المعرفة العلمية الرئيسي، ولم تعتبر صائبة لأنها كانت قابلة للتثبت عن طريق «الوقائع». إذ يمكن التذرع بأكثر من نظرية بل بعدد لانهاية له من النظريات المختلفة لتفسير ذات المجموعة من الوقائع. هكذا - فيما يرى أصحاب هذا الرأي - طرحت نظرية بطليموس حول النظام الشمسي وحلت محلها نظرية كوبرنيكوس، لا لأنها اخفقت في «توافقهما» مع جميع الوقائع»، إذ إنها فسرت بقدر ما فسرته نظرية كوبرنيكوس، بل لأن هذه الثانية، كما قال عنها كوبرنيكوس نفسه، كانت «أبسط» وأكثر أناقة رياضية وأكثر انسجاماً مع هيكل العلم من النظرية الأولى.

هنالك حجج متعددة محكمة فقال في إيثار نظرية «الاتساق» يستحيل علينا معالجتها جميعاً. ولكن يجدر بنا عرض الاعتراضات التالية لأنها تلقى، بسبب قوتها، قبولاً لدى عدة فلاسفة معاصرين:

اعتراضات على نظرية «الاتساق»:

(١) لو أمكن الاستغناء عن «التوافق» مع الواقع، وتم حصر الاهتمام العلاقات بين الفكر وحدها، لما كان هذا نفسه ضاماً كافياً للحصول على

الحق «الواقعي». إذ إنه قد يتيسر أن يكون جهاز من المعتقدات تام الاتساق ومع هذا تكون خطأ. وهذا أمر رأيناه في معرض بحثنا لطبيعة العلم الصوري «النظري». فقد رأينا أنه بالإمكان في حالة المعتقدات استنتاج معتقد من آخر في اتساق تام بالاعتماد فقط على مشاهدة العلاقات النظرية (الصورية) القائمة بينهما. وفي الواقع يمكن أن يكون لنا نظام استنتاجي متسق لا يعتوره خطأ أو صواب. غير أن الاتساق أو الإنسجام لا يكفي بحد ذاته لتأثيل حقائق الوقائع. لو كانت الرياضيات المجردة وحدها مادة المعرفة، ولو كنا نهتم بالحق النظري وحده لوجدت نظرية الاتساق مبرراً لوجودهـا، فذلك هو مبررها الوحيد.

(٢) يبدو أن هناك قسطاً من الاستحسان ينصب على نظرية «الاتساق» حينما يتعلق الأمر بنظريات علمية معقدة. ولكن عندما نأخذ جملة بسيطة مثل «جيم يحب جونا» أو «سميث هو محافظ بوسطن» فإنه من الصعب أن نرى كيف تكون مثل هذه الجملة صحيحة إلا من حيث إنها تومىء إلى شيء ليس هو جملة أخرى أو فكرة أخرى، وإنما هو الذي ندعوه جميعاً «واقعياً». فاتساق هاتين الجملتين مع جمل أخرى سبق أن قبلناها عامل هام في تقديرنا لصدقهما، وكثيراً ما نعتقد بصحة بعض الجمل لأنها تنتج عن جمل أخرى نعرف صدقها. ولكن إذا استنبطت جمل من جمل أخرى، فإن هذه الجمل الأخرى أي الجمل التي تم الاستنباط منها، يجب أن تكون عندئذ صائبة بالنظر إلى الواقع. وفي حالة العديد من النظريات العلمية، حيث لا نصف وقائع بسيطة نعرفها بالمشاهدة المباشرة، لا يوجد أي شك في أن عامل العرف أو مناسبة النظرية للغايات العلمية يلعب دوراً أكبر - نسبياً - في قبولها. وهنا أيضاً فإن ما يمثل سداد نظرية ما هو مقدرتها على استباق معرفة الوقائع التي يمكن مشاهدتها، وهذا هو العامل النهائي الذي يحدد قيمة تلك النظرية. إذ لو كان رواء المظهر أو حسن الملاءمة هوذا الوزن في تحديد قيمة نظرية ما لآثرنا الأساطير على التأمل النظري الدائب. غير أن النظرية تلقى قبولاً لا بسبب من قدرتها على تفسير جميع الوقائع التي سبقت مشاهدتها فحسب (إذ صح أن عدداً لا نهاية له من

النظريات قد يفي بهذا الشرط المطلوب). بل لأنه يمكن أن تؤخذ منها نتائج (أي تتوقع وقائع لم تعرف بعد) قابلة للتثبت من بعد. ولا شك في أنه لا يمكن لأية نظرية أن تفي بهذا المطلب أي أن تكون صالحة بحيث تظل تنضوي تحت جناحيها مشاهدات مستقبلة إنّ اختراع نظرية تناسب جميع الوقائع التي تم تفحصها أمر سهل، غير أن اجراءات العلوم التجريبية تنطوي على شيء أكبر من ذلك بكثير.

النظريات البراغماتية في الحق: صيغت النظريات البراغماتية في الحق عن قصد لتجنب الانتقادات التي تعرضت لها النظريتان السابقتان. وسنعالج شكلين للمفهوم البراغماتي يمثل أحدهما وجهتي نظر جيمس والفيلسوف البريطاني شيللر (١٨٦٤ - ١٩٣٧) وثانيهما نظرتي بيرس وديوي.

الحق والقيمة: «الصادق» الحق» هو «المفيد»: بدأ شيللر فافترض أننا عندما نحكم بصدق معتقد ما فإنما نزن قيمته. فكما أننا نقوم بعض الأشياء فنقول إنها جيدة أو سيئة، سارة أو غير سارة، جميلة أو قبيحة، كذلك نقوم القضايا أو المعتقدات بأنها حق أو باطل (صواب أو خطأ)، وهكذا فالحق أو «الصدق شكل من أشكال القيمة ماذا يقصد بلفظتي «صواب» أو خطأ»؟ تعني هاتان اللفظتان في رأي شيللر أن القضية «مفيدة» أو «بلا فائدة» فإذا قال أحد الناس أن هذا المعتقد «صائب»، فهذا يعني أن ذلك المعتقد الذي يؤمن به يقع في مجموعة مصالحه موقعاً ملائماً. غير أن الفرد يعرب أحياناً عن صدق معتقد ما ثم يتراجع عن هذا الحكم. وهذا يعني، على مذهب شيللر، أنه على مر الزمن قام الدليل على عدم فائدة ذلك المعتقد فنبذ معتقده لذلك، أي، اعتبره خطأ (باطلاً. ثم أن تقويم الشيء عمل نفساني، لكن هذا لا يعني أن تحديد الحق والبطلان أمر فردي. بل على العكس من ذلك، فإن ما ينتهي إلى أن يكون مقبولاً كحقائق إنما ينتج عن التواصل الاجتماعي. وبما أن الإنسان كائن اجتماعي فالحق محصول اجتماعي. وتتبدل التقويمات الفردية للحق، وتصحح تحت تأثير المؤثرات الاجتماعية إلى أن تصبح بعض الاعتقادات مقبولة بعامة. ولكن

القيام بالتقويم ليس هو الشيء المهم إنما المهم هو سنده كي يستمر. وقد تسند حقاً ما في البداية أقلية بل فرد واحد لكن إن ظلت الحال كذلك لم تعتبر ذلك حقاً قط. ويقول شيللر:

«معيار الفائدة يختار التقويمات الفردية للحق ويكون منها الحق الموضوعي الذي يحظى باقرار المجتمع له.. فالحق هو المفيد والمثمر والعملي الذي تميل نحوه تجربتنا التطبيقية في تحديدها لتقويماتنا للحق. وإذا انتحل شيء عكس هذا لنفسه مظهر الحق والصدق، افتضح أمره عاجلاً أو آجلاً ورفض»[1].

ويسمي شيللر براغماتيته نزعة إنسانية من أجل إنه يؤكد على أن كل النظريات والمعتقدات لا يمكن أن تكون صائبة أو ذات معنى إلا إذا كانت تنطوي على قيمة إنسانية. ويلخص رأيه في العبارة التالية:

«إذا اعتبرنا الواقع المادي في تقويم الحق، قلنا إن الحق قد يسمى الوظيفة النهائية لفعاليتنا التفكيرية، أما إذا اعتبرنا الأشياء التي نعدها صحيحة (حقاً) فالحق هو تصرفنا بالأشياء تصرفاً يسفر عن التجربة عن كونه مفيداً - مفيداً في تحقيق أية غاية إنسانية في البداية ومفيداً في تحقيق الانسجام التام الكامل في حياتنا، الانسجام الذي يمثل مطمحنا الأقصى، في النهاية»[1].

نقد لنظرية شيللر: لا بد أن تنطلق الاعتراضات ضد هذا المفهوم للحق من الوقوف عند مدى غموض لفظة «مفيد»:

(١) هل يعني شيللر - حين يقول إن الحق «مفيد» - بأنه يطبق تكنولوجياً أو إنه يسد احتياجاً اجتماعياً؟ إذا كان الأمر كذلك لم يكن قولنا «كان صوفرونيس أبا سقراط»، أو قولنا «تتوالد الاميبا بالتقسيم الثنائي» قولاً حقاً صحيحاً، لأن كلتا هاتين الحقيقتين لا تقدم نفعاً كهذا أو تسد حاجة اجتماعية.

---

(١) Humanism, P. 59.

قد يظهر من الاقتباسة السابقة أن شيللر يرى تلك المعتقدات التي تخدم في النهاية السعادة الإنسانية هي صائبة حقة. بينما تلك لا تفعل ذلك هي معتقدات خاطئة باطلة. غير أن تاريخ الشقاء والتعاسة الإنسانيين يبين أن الوقائع تهزم ما يتمنى الناس كونه حقاً، وما يجعلهم، لو كان صحيحاً سعداء أن اشتعال حرب مفزعة أمر صحيح، ولكنه لا يوصلنا إلى الانسجام الذي نبغيه.

(٢) هل المعتقد «مفيد» بالمعنى السلبي من حيث إنّ قبوله لا يسبب لنا أي ازعاج عقلي، أو إنه لا يوجد سبب معين لرفضه، أو إنه يتناسب مع ما سبق واعتبرناه حقاً؟ ولكن لم يكن ثمة انزعاج عقلي ذات يوم حين كان الناس يعدون الأرض مركزاً ثابتاً للكون، كما لم يكن هنالك أي سبب معين، اجتماعي أو غير اجتماعي، لرفض هذه النظرية، أضف إلى ذلك أنها لم تكن غير موائمة للمعرفة التي كانت يومئذ موجودة.

(٣) هل المعتقد «مفيد» بمعنى أنه أبسط من معتقد آخر بديل عنه أو أنه يسهل الجهد العقلي؟ يقول شيللر «إن الأمر الحاسم الذي جعلنا نرفض نظرية تعدد الأفلاك التي قال بها بطليموس ونؤثر عليها علم الفلك الكوبرنيكي لم يكن اخفاقها في تمثيل الحركات السماوية بل تزايد وطأة افتراضاتها، والصعوبة المتزايدة للعمليات الحسابية التي تنطوي عليها صحتها». لكن لا يمكن أن يكون هذا الاعتبار وحده هو السبب في تقويم الحق. إذ لو كان وحده كذلك لاكتشف المكتشفون نظرية مفهومة اجتماعياً وأبسط من النظرية الكوبرنيكية. والحق أنه يمكن دائماً أن توجد - على نحو ما - نظرية أبسط من أية نظرية يقبلها العلم المعاصر وعلى العموم، فإننا إذا كنا نؤثر البساطة والأناقة والخصب الشعري لوجب، كما سبق أن لاحظنا في مناقشتنا لنظرية الاتساق، أن تحل الخرافة محل العلم.

(٤) هل تعني مناصرة الأكثرية لمعتقد ما في مجتمع ما أنه صائب صحيح؟ على التأكيد لا يوجد أي تناقض في قولنا (وهذا سهل التصور)، إن فكر رجل واحد قد يحمل معتقداً صائباً بينما تعتبره بقية المجتمع خاطئاً. فإذا

اعتقدت أن القبول الاجتماعي معيار للحق، فمعنى ذلك أنك تبني معيار الحق على صدق الأحداث التاريخية فتخلط بين الحادث العرضي والأسلوب المنطقي واقع القبول الاجتماعي ليس هو الشيء الهام من الأمر بل هو أساس القبول أو سببه. وإذا عارضت أقلية مؤلفة من واحد فقط حكم المجتمع فالحكم في: أي الفريقين على صواب لا يتوقف على القوة العددية بل على نوع الأساليب التي استخدمها كل من الفريقين.

الصحيح ما كان قابلاً لأن يعمل: إن جيمس يشاطر شيللر نظرته إلى حد غير قليل. فهو يتشبث بأن الفكر تكون صحيحة إذا كانت «تعمل» وبأن «الفكر» (وهي بذاتها اجزاء من تجربتنا) تضحي صحيحة بقدر ما تساعدنا على أن ننشىء علاقات مرضية مع الأقسام الأخرى من تجربتنا، أي تساعدنا على اختصار التجربة وعلى أن نتلمس منفذاً بينها من أقصر الطرق الإدراكية بدلاً من أن نسير وراء التوالي الطويل المستمر الذي تجري منه الظواهر المعينة الحق كما هو في رأي شيللر نوع من الخير «قيمة». و «الصائب اسم لكل ما يبرهن على خيره عن طريق المعتقد ويكون خيراً أيضاً لأسباب محددة يمكن تعيينها». فالصواب عندنا هو ما كان من الخير المناسب لنا أن نعتقده وبالاختصار فأن «الصائب» ليس إلا الشيء الموافق لنا في طريقة تفكيرنا، بقدر ما أن «السديد» هو فقط الشيء الموافق في طريقة سلوكنا.

هاهنا مفهوم مضمر هو أدق من مفهوم شيللر له إذ قال أن الحق هو الشيء «المفيد». وفي هذا تأثر جيمس بديوي وبيرس كما تأثر بشيللر فلم يكن يكفي عندهم أن نقول إن الحق نوع خاص من الخير والرضى، بل يجب أن نعين أي نوع من الخير هو.

إعادة تأويل «التوافق» أو «التطابق»: يكاد عرضنا المختصر لمفهوم ديوي للمعرفة ذات المغزى والأهمية يهيئنا في الحال لعرض مفهومه للحق، مفهومه المؤسس على نظرة بيرس، إلا أنه عرضه بطريقة مبتكرة أصيلة. فالحق تطابق أو توافق أو تناسق مع الواقع بمعنى ما، ولكنه معنى يختلف كثيراً عن

المعنى الذي يبدأ - حسبما رأينا بفصل الوقائع عن الفكر، أو العقل عن الطبيعة. قد تظهر صعوبة النظرة التقليدية للتوافق مع واقعية الشيء في مثال ديوي - السابق ذكره - عن الرجل الضال في الغابة. هب أن هذا الرجل «يقارن» فكرته بواقعية الشيء، لكي يرى إذا ما كانت «صحيحة» أي إذا ما كانت فكرته هي الطريقة الصالحة للخروج من الغابة. مع أية واقعية يجب أن يقابلها؟ إذا قابلها بما يقع ضمن نطاق مشاهدته، فتلك الواقعية لا تنطوي على أكثر من كونه ضالاً، وأن فكرة عن ذلك فقط لا تقدر على مساعدته. فالواقعية التي يجب أن يكون فكرة عنها يجب أن تشمل أكثر من هذا بكثير يجب أن تشمل بيئة بكاملها، مكونة من الطريق التي تأخذه إلى الخارج ومن أشياء أخرى متعددة. وإذا كان الأمر كذلك فواضح أنه لا يقدر أن يقارن فكرته بمثل هذه الواقعية حسبما يؤديه المعنى العادي لكلمة «مقارنة». وهي ليست بشيء يعطى جاهزاً لكي يقوم بالمقارنة. والنوع الوحيد للمقارنة التي يقدر أن يقوم بها هو أن يتخذ الفكرة:

«افتراضية عملية قابلة للتطبيق، مخططاً لعمل، ويتقدم للعمل بها، لاستخدامها موجهاً ومسيطراً على ضلالاته بدلاً من أن يخبط خبط عشواء حتى يعيا أو يخرج بطريق المصادفة. افترض الآن أنه استخدم الفكرة - أي الوقائع الراهنة التي رآها صورة كاملة للوقائع لا يجد سواها - كموجه للعمل. افترض أنه بواسطة خصائصها المتعينة وجد طريقه حتى وصل إلى أرض مألوفة - أي وجد نفسه - هاهنا، قد يقول كانت فكرتي صائبة، تناسقت مع الوقائع وتوافقت مع واقعية الأمور. أي إنها عندما طبقت بأمانة، قادت إلى النتيجة المبتغاة أي إنها، عن طريق العمل حققت الأشياء التي توقعتها أو نوتها. فالتوافق والتناسق قائم بين الخطة وبين تنفيذها أو تحقيقها، بين خريطة ترسم مجرى سلوكياً والنتيجة التي تجني من اتباع إشارات تلك الخريطة فكيف بالضبط يختلف هذا التوافق عن النجاح؟».

اعتبار الحق نجاحاً في البحث: «توافق» إذن الفكرة والافتراضية مع واقعية الشيء بمعنى أنها حل ناجح لمشكلة. نحدد هذا التوافق بالتجربة أو

بواسطة العمل (كما يقول ديوي). وبهذا المعنى، (بمعنى أنها واسطة أو توجيه كل مشكلة) تكون الافتراضية «الصائبة» جيدة أو مرضية أي إنها «تعمل» أو إنها «مفيدة». وكما تبين بيرس ذات مرة، فإنه لا تدعى الفكرة صائبة لأنها مرضية إنما هي مرضية لأنها صائبة تعني الحقيقة النجاح العملي أو «التثبت» والتحقق كما تقول في العادة إنها ما ينتج عن الاستخدام النقدي للأسلوب الأنسب الذي يمكننا تطويره. هي محصول اجتماعي ليس بمعنى أنه اتفق أن الأكثرية قبلت بمعتقد ما، بل بمعنى لا يمكن لمعتقد أن يدعيصحيحاً ما لم يعرض على من لديهم القدرة على الإدراك أن يقبلوه قبولاً شاملاً فإذا قلنا إن الأرض واحدة بين عدة سيارات وليست المركز الثالث للكون دعونا هذا اعتقاداً «صحيحاً»، لا لأن الأكثرية دائماً اعتقدت ذلك، بل لأن جميع الذين يعتنقون منهج العلم سيخلصون إلى ذلك الرأي إذا ثابروا على مزاولة ذلك المنهج.

يظهر أن هذه النظرية في الحق قادرة على أن تجمع أفضل ما في نظريتي التطابق والاتساق، كما أنها تشدد أيضاً على عامل القيمة ـ فتعترف بأن التوافق مع الواقع جوهري، ولكنها تعيد تعريف مصطلح «التوافق». وتعترف بأن الإتساق اوالانسجام مع المعرفة السابقة أمر جوهري، ولكنها تصر على أن هذا لا يمكن أن يكون العنصر الوحيد في الحق، وتؤيد القبول بأن الحق قيمة ولكنها تحاول من غير إبهام، أن تعين المعنى الذي يكون فيه الحق كذلك.

٣٠ ـ تأويلُ الدّين

طرائف فلسفية وأخرى اجتماعية تنفذ إلى الدين: لا يمكن لأية معالجة للمشكلات الفلسفية إلا أن تتأثر بذلك النظام الأساسي لدى الإنسان المعروف باسم الدين. ولقد سبق أن رأينا بالتفصيل أن الإيمان من حيث هو أسلوب، وأن مذهب ما فوق الطبيعة من حيث هو نظرة كونية يلازمان على الأقل نوعاً واحداً من النظرة الدينية. وهاهنا يجب أن نستقصي الدين عامدين، تماماً كما حاولنا أن

نستقصي العلم، والفن والخلق، ونحاول أن نكتشف المضمونات الفلسفية التي تنتج عن هذا الجانب من التجربة الإنسانية. وقد يدرس الدين من وجهتي نظر على الأقل، الأولى تعالجه حسبما يعمل واقعياً في المجتمع، أي ترى فيه ظاهرة تأخذ أشكالاً مختلفة بين فئات مختلفة بل بين أفراد مختلفين. وتهتم هذه الدراسة بمعرفة مجموعة من الوقائع، ومجموعة من القوانين الاجتماعية والنفسانية، فهي إذن، بلغة دقيقة، فرع من العلوم الاجتماعية تشتمل على استنتاجات تستخلص من التاريخ وعلم الاجتماع، والأنثربولوجيا، وعلم النفس. والثانية، وهي التي تهمنا على الأكثر في هذا المقام، قد تسمى الدراسة الفلسفية لتمييزها عن الأولى، أي الاجتماعية. وتهتم فلسفة الدين بأسئلة كالتالية: ما المميزات الأساسية أو المحددة «للدين»، التي تمكننا من إيجاد المشتركات بين مختلف أشكاله؟ هل هنالك شيء يدعى المعرفة الدينية أو الاستبصار الديني، إمّا متميزاً عن المعرفة العلمية وإمّا معارضها لها؟ ما هي، على العموم، العلاقة بين الدين والعلم؟ ولكن أسئلة كهذه لا تكون مستقلة عن الدراسة الاجتماعية للدين. ولكي نجيب عليها، يجب أن نستنجد دائماً، كما فعلنا في معرض دراستنا للمشكلات الأخلاقية، بنتائج العلوم التجريبية، لكي يستند تحليلنا إلى أساس واقعي.

ما هو الدين: لنفترض أن استقصاءنا التجريبي لشعوب مختلفة وأشخاص مختلفين قد تكتشف عن أن هنالك طرقاً متعددة للسلوك الإنساني تدعى جميعها «دينية». فمثلاً نحن نتكلم اعتيادياً عن دين رجل ما وكأنه ينطوي على بعض المعتقدات من جهته، وعلى انضمامه إلى شيعة معينة ونتكلم أيضاً عن أناس ينتمون إلى ديانة لا تتضمن الانتساب إلى هيئة دينية. ونتكلم عن أنواع معينة من المعتقدات «الدينية» المتمثلة في الدين المسيحي. ولكننا نسمي أيضاً معتقدات أخرى تختلف كثيراً عن هذه، كالمعتقدات البوذية معتقدات دينية. ونتكلم عن الديانة «البدائية»، ديانة الثقافات البدائية الماضية والحاضرة. ونتكلم عن الديانة «الوثنية»، ديانة المجتمعات التي عرفتها مصر ويونان القديمتان،

وأحياناً نتكلم عن انتماء رجل إلى «ديانة خاصة به فحسب»، كشيء خصوصي. وهكذا دواليك. فإذا أردنا تعريف «الدين» فيجب أن نولي جميع ما يدعى بهذا الإسم انتباهنا وأن نختار من بين جميع المميزات المعروفة تلك التي يشترك فيها الجميع. فنحن لا نقدر أن نعرف «الدين» بطريقة معطاة وبعدئذ، عندما يقال أن تعريفنا لا يشتمل على كذا وكذا. نهمل ذلك وكأنه ليس «حقاً» مثلاً من أمثلة «الدين». فإذا فعلنا هذا فإنما نستخدم تعريفاً مبيتاً مقدماً، تعريفاً لا يستند إلى تفحص الظواهر التي تشير إليها الكلمة في الواقع. إذ إننا في سعينا وراء التعرف إلى ماهية الدين لا نحاول تعسفياً تعريف كلمة، بل نستقصي مجموعة من الفاعليات والمواقف الإنسانية.

تعريفان نموذجيان:

(١) الدين إيمان بما هو فوق الطبيعة: يعني الدين بالمفهوم الشعبي الاعتقاد بالله أي بذات فوق الطبيعة. أما أن هذا التعريف غير واف فالدليل عليه، أولاً، أن ديانات شرقية كبرى كالهندوكية والبوذية ليست على التدقيق إلهية ولا فوق طبيعية - اللهم إلا بمعنى أن الأساطير التي تنطوي عليها عما حول الكون تفترض وجود قوى فوق طبيعية.. ثانياً، إن ديانة كثيرين ممن يعتبرون متدينين عموماً مثل سبينوزا وعدد من الصوفيين من غير القائلين بما فوق الطبيعة، ليست فوق طبيعية. بيد أنه مما يقبل الاعتراض أيضاً اعتبار الدين نوعاً من المعتقد ليس إلا. إذ يصعب عندئذ التمييز بينه وبين الفسلفة، فلا تشير «كلمة دين» هنالك إلى كثير من التاريخ الاجتماعي لوجهة نظر معطاة.

(٢) الدين إيمان: يبدو من الطبيعي، في ضوء اعتراضات كهذه، أن ما يجب أن يشدد عليه بصفته صميم الدين ولبه هو كيفية اعتقادنا لا ما نعتقده. ونحن نعني، في العرف الشعبي، شيئاً كهذا عندما نقول أن شخصاً ما يعتقد بشيء أو يعمل شيئاً ما «بتدين». فالذي يعتبر هنا مؤلفاً للدين، هو اقتناع لا يتزعزع أو «إيمان» بحقائق معينة. ولكن يحتاج هذا إلى جعله أكثر دقة. فلا يمكن أن يعني أن الدين مجموعة المعتقدات التي نؤمن بها أكثر من غيرها.

فالمعتقدات التي نؤمن بها أكثر من غيرها هي المعتقدات العامة المشتركة والتجربة الفورية. إذن يجب أن يشير الإيمان الديني إلى معتقدات تذهب إلى أبعد مما اختبرنا في الماضي أو ما نختبر في الحاضر وقد قصد من هذا التعريف إلى أن يشمل ضمن نطاق الدين مسميات مثل «ديانة العلم» أو «ديانة الشيوعية»، أي الأسلوب العلمي، والمثل السياسي الأعلى المعين الذي يمثل معتقدات تسيطر على الحياة الفكرية. ومرة ثانية يظهر أننا لم نلمس بعد المقوم الأهم للدين. فقد يكون المطمح الفكري المسيطر على رجل ما هو التدليل على أنه يفوق جميع الناس في عزف بيانو أو في الملاكمة - إنه إيمان يتعدى الحاضر الفوري والماضي، ولكنه بالتأكيد لا يكون ما يمكن تسميته بحق ديناً. وهكذا بالرغم من هذا التعريف يتحسس عنصراً هاماً في الدين، فهو يبقى غير واف بالغرض وغير دقيق.

العبادة والشعائر: قيل أحياناً أن العنصر الجوهري للدين هو «العبادة». ولكن ما أن نفكر في معنى هذه الخاطرة حتى نرى أنها أبعد ما تكون عن البساطة. تعني العبادة أحياناً الاحترام الشديد. وتنطوي أحياناً فوق ذلك على إيحاء الرهبة. وتستخدم أحياناً كفعل لازم. لا متعدية إلى موضوع بل مشيرة إلى ضرب من الحالة التأملية. وفي جميع هذه المعاني توكيد على الموقف العقلي. ولكن تستعمل لفظة «عبادة» أحياناً مرادفة لأعمال «الشعائر»، ومن هذا يبدو أن تمييزها عن هذا تمييزاً حاداً أمر لا بد منه. فالعبادة على وجه التدقيق أكثر من ضرب من الموقف العقلي، أما «الشعيرة» فتتضمن نوعاً من الاداء. ولا تفترض العبادة أن تتخذ الحالة العقلية بانتظام، بينما من جوهر الشعيرة أن تقرر أو تكرر في مناسبات معينة. والعبادة واداء الشعائر يتلازمان في جميع الديانات المنظمة الكبرى (والعكس بالعكس) ولكن التمييز مع ذلك قائم بينهما بوضوح. وقد تستعمل كلمة «شعيرة» لتشمل أعمالاً خصوصية محضاً. فإذا اتفق أن ركع أحد فجأة على ركبتيه في لحظة خشوع فإن هذا العمل يعبر عن عبادة لا عن شعيرة، بالرغم من العمل الجسماني الذي ينطوي عليه، إذ إنه عمل تلقائي وغير مقرر.

وربما جمعت فكرة الصلاة بمعناها التقليدي عنصري العبادة والشعائر. وسواء أكانت عامة أم خاصة فيبدو أنها تتضمن بالإضافة إلى ما فيها من موقف تأملي، وضعاً اعتيادياً لمثل هذا الغرض.

الديانة المنظمة والديانة الشخصية: لقد افترضنا ضمناً، أن الديانة قد لا تختص فحسب بفئة بل تقتصر على فرد. أي قد تكون بمعنى ما شخصية أو خاصة. علام تنطوي الديانة المنظمة؟ يمكننا التمييز بين وجهين رئيسيين: الحزمي (القاطع) والشعائري. فأكثر الديانات المنظمة تملك مجموعة من المبادىء التي تعتبر حقائق لا تتغير وتسمى أموراً جزمية. وزيادة على ذلك فإن لها اجراءات شعائرية ولا يمكن لديانة منظمة أن تتألف من مجموعة من المعتقدات فقط إذ ليس ثمة معنى في تسميتها منظمة، بل قد يكون من الأصلح تسميتها مدرسة فكر فلسفي - ولا حتى هذه، إذا انحصرت أساليبها بالإيمان والسلطة. ومن جهة ثانية، لا تقوم الديانة المنظمة على الشعائر فحسب، فهي تكون منظمة في هذه الحالة ولا شك، ولكن ذلك خليق بأن يجعلها مساوية إمّا لمنظمة أخوية وإمّا لمدرسة فنية. فالجزمي والشعائري يتمم أحدهما الآخر، في الديانة المنظمة. والقيام بالشعائر هو إظهار خارجي للاعتقاد بالأمور الجزمية، والاعتقاد بالجزميات يمنح الاداء معنى.

وقد تكون الشعيرة كما في الصلاة الخاصة، جزءاً من الديانة الشخصية، وتتضمن ككل الشعائر اعتقاداً أو شكلاً يجعلها ذات مغزى. بيد أننا لا ندعو هذا الاعتقاد قطعياً إذ ربما كان محصول حدس شخصي لا نتيجة سلطة. على كل حال تتضمن الديانة الشخصية توكيداً على الحالة العقلية والتركيب النفساني، أقوى ممّا تتضمنه الديانة المنظمة. ولقد تنبهت الديانة المنظمة أحياناً إلى أهمية العلاقة المباشرة بين الاقتناع الديني والفرد. وهكذا كان ميل البروتستانتية المسيحية إلى التشديد على «الإيمان» أكثر من «الأعمال»، واعتبار هذا التفسير المحتوي الجوهري لأناجيل العهد الجديد.

الديانات والمواقف الدينية: أصرت الديانات المنظمة اعتيادياً على عدم

الفصل بين الدين والأخلاق وعلى الاعتقاد باتكال الثانية على الأول. وعلى هذه النظرة يكون مصدر مثلنا السلوكية هو إيماننا الديني. ولكن يحتمل أن يعكس أحدنا الآية فيزعم أن خاصية إيماننا الديني تتوقف على مثلنا السلوكية. وهكذا غالباً ما وقفت أمام الديانة المنظمة مشكلة وجود أشخاص ذوي مثل خلقية عليا رفيعة المستوى ـ وقد تتوافق هذه المثل وتلك للديانة المنظمة ـ خارج الكنيسة. ويعترف بعض هؤلاء «بديانة شخصية» وبعضهم لا يعترف. وقد أصر ديوي على التمييز بين من له ديانة ومن هو متدين. فمن له ديانة في نظره، هو شخص ينتمي إلى فئة تعترف بعقيدة جازمة محدودة وتقوم بشعائر موطدة. أما المتدين، فهو من يتخذ عن وعي موقفاً من نوع أساسي سنعالج طبيعته في عرضنا عندما نتناول فلسفة ديوي الدينية. ويظهر أن التمييز في أرحب حدوده يراعي الواقع التاريخي ويتسق معه. وإذا تبنينا هذا التمييز استطعنا أن نقول إنه من الممكن لأحدهم أن ينتمي إلى ديانة دون أن يكون متديناً، وأن يكون متديناً دون أن ينتمي إلى ديانة. وفي الواقع يعتبر ديوي، لأسباب ستتوضح فيما بعد. أن الجمع بين الإثنين يقضي على الموقف الديني، إذ إنّ تعبير «الديانة» مرادف في رأيه «للديانة العظمى»، ومن الأحسن أن نضع عبارة «الوعي الديني الشخصي» في موضع «الديانة الشخصية».

وكثيراً ما ذهب بعضهم إلى التطابق بين الموقف الديني بالتقوى وميزوا ما بين التقوى الطبيعية والتقوى السنية، حيث تعني الأولى تقوى مجردة عن ما فوق الطبيعة. وبموجب ذلك نستطيع ـ مترجمين تمييز ديوي ـ أن نقول إنه من الممكن مع انعدام التقوى تماماً، أو انعدام الوعي الديني، أن ينتسب المرء إلى ديانة، أو أن ينصاع لها، أو أن يكون عضواً فيها، بينا قد يقال فلان تقي («عابد» في لغة الدين) حتى دون أن يكون منصاعاً.

التواضع (عنو الوجه)، أو شعور الفرد واعياً بانقياده أساس في الدين:
لو ألقينا نظرة عابرة على أنواع الديانات التي عبرت عن ذاتها تاريخياً لوجدنا أننا نستطيع أن نقسمها وفق النظرة العالمية التي تسلم بها كل منها. وتنطوي كل

ديانة على ما يظهر على نظرة كونية. فعلى الديانة لتكون ديانة لا مجرد فلسفة تأملية جافية، أن تقرب إلى الفرد المغزي الإنساني لهذه النظرة. ونأتي هنا على ذكر المميزات التي ربما عرفنا الدين بالاستناد إليها. تفترض جميع الديانات أو المواقف الدينية التي تحمل هذا الإسم عن جدارة وجود قوة أو مقدرة أو مثل أعلى يجب أن تتكيف بالنسبة إليه (أو إليها) الحياة الإنسانية بطريقة مناسبة. وهذه القوة المسيطرة تذكر الإنسان بأنه منقاد في مخطط الأشياء العام الشامل، وحاصل ذلك دينياً هو التواضع وعنو الوجه. ولكن ضمن إطار هذا التعريف العام، تختلف التأويلات اختلافاً كبيراً. ما هي هذه القوة؟ ولم يتكون هذا التواضع؟ وكيف تعمل الحياة الدينية؟ هي الأسئلة التي تفرق أجوبتها بين فلسفة في الدين وأخرى. وسنمضي بعد قليل إلى معالجة بعض الطرائق الدينية التي أثرت واشتهرت في الماضي وفي العصور الحديثة في آن واحد. إن عدد التأويلات الحديثة كبير، وهدفنا من صب اهتمام أكبر على التأويل ذي النزعة الطبيعية الإنسانية هو تعريف القارىء تعريفاً أكمل بتأويل هو أبعد التأويلات عن التأويل المأثور، بينما هو في الوقت ذاته يلقى دفاعاً بليغاً واستحساناً فلسفياً رفيعاً.

مزيد توضيح لمعنى «العبادة»: يتحالف الإقرار بقوة عليا والخضوع لها مع فكرة «العبادة» تحالفاً وثيقاً. ويظهر أن هنالك ثلاثة معانٍ تستعمل بها هذه الكلمة: (أ) تتخذ أحياناً معنى مجرد الاعتقاد بقوة عليا نشعر بالخضوع لها. فالقول أن إنساناً «يعبد الله» يتضمن أنه يؤمن بـ«الله». (ب) ولا تعني المعتقد ذاته أحياناً بل تعني إدراك مغزاه، أي الاعتراف المتكرر له. (ج) وأخيراً، قد تعني التعبير الشعائري عن المعتقد. ونقدر بالطبع أن نستعمل اللفظة في أي معنى من هذه المعاني ما دمنا نعين المعنى المقصود لدى استعمالنا لها.

«النسمية» وما فوق الطبيعة: غالباً ما آخذت ديانة المجتمعات البدائية شكلاً يسمى النسمية (Animis). ومعنى النسمية، أن القوى السحرية تكمن في أشياء طبيعية وتصبح هذه الأشياء بالتالي ذات نسمة «أي تحل فيها قوى

روحية». هذه القوى، وهي ليست مادية، تزاول قواها، من خير وشر معاً، بطريقة لا تدرك. ويتم تصورها اعتيادياً بأنها ذات مراتب متدرجة، أي بعضهـا أقوى من بعض. ومن الصعب أن نسمي معتقدات من هذا النوع، غير معبر عنها باللغة، معتقدات جزمية قاطعة بالمعنى المألوف للكلمة. ولكن طريقة القبول بها ومنزلتها غير المرنة تختلف، إذا ما اختلفت على الإطلاق، بالدرجة فقط عن معتقدات تسمى بحق معتقدات جزمية. والشعائر في المذهب النسمي وسائط علنية للتكيف مع القوى السحرية، وفي الواقع يمكن تأويل الشعائرية (حيثما وجدت شعائر) بأنها تعبير علني عن الاقتناع الديني. أي قد تعتبر النسمية بمعنى صورة من صور ما فوق الطبيعة، مع أننا لم نعتبرها هكذا سابقاً. وعلى كل حال تتميز عن الفوق طبيعية التأليهية، التي تقل تشبيهاتها الروحانية أو تكثر، بأن الثانية تتصور الطبيعي وما فوق الطبيعة عالمين متباينين، وتضع المعجزة موضع فكرة السحر، وبتوطيدها اللاهوت، أي الجزميات والمجالات الكلامية، وهي على النقيض من النسمية تشدد على أن الإنسان منقاد وبذلك يصبح العنو فيها، بكلمات ثانية، لا مجرد عادة للسلوك النفساني والاجتماعي فحسب بل مبدأ يتطور بتفصيل وإحكام.

وحدة الوجود الميثولوجية: تتصور وحدة الوجود «الله» على عكس مذهب ما فوق الطبيعة لا أنه متميز عن الطبيعة مؤثر فيها بطريقة لا طبيعية، بل أنه مجسد في الكون أو في العمليات الكونية. أما السلطة (أو القوة) العليا فهي، إذا استخدمنا اللغة الفلسفية المأثورة، ليست ذاتاً متسامية (أي شيئاً يتعدى هذا الكون ويتسامى عليه). بل هي ذات كامنة فيه (ذات تشمل الكون وتهيمن عليه). وتختلف النظرات الكونية في وحدة الوجود فيما بينها اختلافاً كبيراً. فبعضها مثالي وبعضها طبيعي، وكلها إما أن تتصور فلسفياً أو تعتنق من أعقاب مأثور خيالي غامض. والديانات الشرقية المنظمة مثل الهندوكية والبوذية هي في المقام الأول قائمة على وحدة الوجود بالمعنى الثاني أي بالمعنى الميثولوجي. فنرى مثلاً أن مذهب الكارما، أي تقمص الأرواح هو في طابعه أقرب إلى أن

يكون نظاماً تخيلياً لنظرة خلقية منه إلى أن يكون مبدأ فلسفياً. ويبدو أن دوافع مثل هذه المذاهب ليست تفسير الكون كما هو فعلاً وصياغة نظرة فكرية على هذا الأساس، بل صياغة موقف خلقي أولاً يتلوه خلق نظام كوني لتبرير الموقف الخلقي.

وحدة الوجود عند سبينوزا: بين الفلاسفة أناس يختلف بعضهم عن بعض بقدر اختلاف هيجل وسبينوزا، ولكنهم يدعون باسم أصحاب وحدة الوجود. أما فلسفة سبينوزا فإنها ممتعة جداً مستطرفة من حيث إنه تطرف في نظرية الطبيعية، حتى عد ملحداً، ثم أصبحت نظرته هذه لديه أساساً لموقف عميق التدين! وقد رأينا أن سبينوزا يطلق اسم «الله» على الهيولى، أي النظام الكلي الموحد لجميع الحقائق والإمكانات والاحتمالات، وإذ تصور الله عن هذا النحو جعله يتمتع بالصفات المعزوة تقليدياً إلى الذات العظمى - كالقدرة الكلية اللانهائية إلخ.. ولكن إذا كان الله بهذا المعنى أبعد ما يمكن عن فكرة الإلوهية الشخصية، فذلك إنما ينتج عن طبيعة مذهب الحتمية الذي يقول به سبينوزا. ما كان يمكن لحادث أن يحدث في غير الشكل الذي حدث به، وبما أن سبينوزا يرى كل عرض أو هدف كوني من قبيل الخرافة كما يرى أن خلود الروح اسطورة فأين يكون موضع العامل الديني؟ يكون في إقرار الإنسان بأنه هو وكل ما يملكه جزء من الله، متكل كلياً على الله - متكل لا بمعنى أنه خاضع لنزوات الوهنة ولكن بمعنى أنه عنصر من كل. فالإنسان ينشأ في الله ويعيش في الله وهو إلهي بهذا المعنى المحسوس، ولكن مثل هذا الرأي لا يدغدغ، كما يذكرنا سبينوزا، عواطف الإنسان أو الأنا الكامنة فيه، إنما يعادي ما يجدر أن ندعوه باسم «إرادة الإيمان» فالموقف الديني الحق لا يطلب عبثاً من الكون أن يخدم آماله وإنما يلائم نفسه لما لا بد أن يكون ويرضيها به. وهكذا يجب أن لا يكون الموقف الديني شيئاً يرتفع أو ينخفض مع أملنا بأننا سنبقى بشكل ما واعين بعد الموت. وليس من الضروري أن يظل الدين معادياً لحرية الاستقصاء الفكري. إذ كلما نما بحثنا نما معه إدراكنا للطبيعة، أو لنترجم هذا إلى تعابير

سبينوزية - يزداد وعينا بقرابتنا لله. فحبنا لله معناه أن نفهم وندرك. وبالفهم والإدراك يصبح الإنسان متواضعاً. ولكنه يصبح كذلك حراً ويصبح واقع الموت شيئاً لا يخشى نفسانياً ولا يتوقع خلقياً، بل يصبح واقعاً طبيعياً مشابهاً لواقعي الحياة والنمو. أما موقف التواضع والفهم فهو بالتأكيد من العمق دينياً بقدر ما يمكن لأي موقف أن يكون دينياً، وإذ يستصحب التقوى الطبيعية والنظرة الطبيعية فإنما هو مأثرة صنعها سبينوزا ودعاها سانتيانا «سر السلام».

العلاقة بين الدين المنظم والعلم: يعرف الجميع السؤال الذي يثير نقاشاً كثيراً وهو: هل بين الدين والعلم صراع أم لا؟ والدين الذي يشير إليه هذا السؤال إنما هو الدين المنظم، الدين بالمعنى التاريخي والتقليدي. هل يمكن اعتبار تعاليم الكتب المقدسة واستشهاداتها التاريخية وجزميات علم اللاهوت حقائق في وقت نقر فيه بحقائق العلم؟ ليس من شك في أن بعض نظريات العلم تناقض الكتب المقدسة سواء أكانت تلك فوق طبيعية أم غير ذلك. فلم تعد تقبل مثلاً أنظمة علم الفلك والجغرافيا، التي تفترضها هذه الكتب، وليست قصص الحوادث الخارقة منسجمة على الأقل مع الأسلوب العلمي. وقد كان هذا الصراع محتوماً لا مهرب منه في أوائل العصور الوسطى. وغالباً ما تساجل مفكرون عرب ويهود ومسيحيون فيما إذا كان كثير مما جاء في التوراة يجب أن يحمل على محمل حرفي أو رمزي. إذا حمل على محمل رمزي أصبح التناقض أقل من زاوية مباشرة، ولكنه باق هنالك. وسيبقى السؤال التالي وارداً وهو: هل التعاليم الرمزية المعنية تتناقض مع العلم؟ وقد يظل الاعتقاد بالمعجزة قائماً حتى ولو قصد من بعض المعجزات إلى الرمز. وعلى كل حال سيثور دائماً السؤال. هل جزميات علم اللاهوت المستندة إلى تعاليم الكتب المقدسة، متناسقة مع العلم؟ لقد زعم بعضهم أحياناً أنهما يجب أن يتناسقا إذ قد شهد كبار العلماء المشهورين بذلك وكبار اللاهوتيين. ولكن، أولاً: إذا قبلنا بذلك، وجب علينا أن نفسر لمَ قال بعض اللاهوتيين والعلماء المشهورين أيضاً إنهما غير متناقضين. وهذا يدل ثانياً على أن لا الذين يقولون إنهما متناسقان ولا الذين

يقولون إنهما غير متناسقين يجيزون لنا اعتقادنا بمجرد قولهم هذا، إنما المهم هو السبب الذي يدعم نظرة ما، وليست شهرة الذين يناصرونها. وقد أشرنا إلى أن السلطة المعتمدة ليست سليمة منهجياً إلا عندما تكون بديلاً سوياً للبحث العلمي المستقل. ولا يعول عليها أبداً طالما هي مجرد سلطة. ولا تستحق السلطة المعتمدة في العلم أو السلطة المعتمدة في اللاهوت الإحترام ذاته ضرورة عندما تبغي أن تكون سلطة معتمدة في الفلسفة.

فلسفات دينية مثالية: تشعر الفلسفات الدينية الحديثة بأنها مدعوة لمواجهة الصراع بين الدين والعلم. ومن تلك المحاولات إعطاء الدين أساساً أكثر انطباقاً على الواقع من المفهوم التقليدي وذلك ما يحاوله المثاليون أو الفلاسفة ذوو الميول المثالية القوية. فهؤلاء الفلاسفة يعزون هذا الصراع إلى أن الدين يفتقر إلى صياغة نظرة فلسفية صحيحة للكون. وهنا تتقدم الطريقة المثالية لسد هذه الحاجة. إذ يعتقد المثاليون أن فلسفتهم تنجح في تطبيقها على الدين إلى حد يعتبرون معه هذا النجاح في حد ذاته حجة تدعم المثالية.

يتصور بعض المثاليين المعاصرين الله بتعابير هيجلية «عقلاً مطلقاً»، أو عقلاً لا متناهياً وجميع الأشياء صورة له. ومع أن بعضهم الآخر يشارك هؤلاء اعتقادهم بالمطلق فهم يحاولون صياغته بتعبيرات أحفل باللون الشخصي ويصلون بشكل أنجح بينه وبين التجربة الإنسانية. فالله في رأي و.ي. هوكنغ (W. E. Hocking) ليس هو العقل المطلق اللامتناهي فحسب بل هو يمثل أيضاً بالنسبة لكل منا، عقلاً فردياً آخر، ونتعرف إلى هذا العقل الآخر تعرفنا إلى الطبيعة، والرجل المتدين هو الذي يرى كل تجربة تجربة لهذا العقل المطلق الآخر. وما العبادة إلا محاولة الاستحصال على وعي متزايد العمق للكل المطلق الذي تنمو وتتكامل فيه جميع الأشياء. وليس هذا الوعي بذي طابع تأملي مجرد بل هو دراية مباشرة أو تجربة محسوسة تحضر معهما جميع العواطف الدينية التقليدية على مستوى متكيف أعلى.

التطور الخلاق والمذهب النفسي الكلي الإحاطة: هناك توكيد مثالي

آخر، يشابه السابق باعتبارات ويختلف عنه باعتبارات، ولا يرضى بعض مناصريه أن يسموا مثاليين. وهم يتصورون الله عقلاً شاملاً وقوة خلاقة معاً في تطور الكون، أي القوة التي هي مسؤولة عن اندفاق الجديد وعن تزايد مآتي الخير في آن واحد. وينبع هذا المفهوم في رأي و.ب. مونتاجيو (W.P. Montague) من طبيعة الدين ذاتها وهي قد تعرف بأنها «الإيمان» بأن في الطبيعة توقاً حافزاً أو قوة، غير الإنسان نفسه، تعمل لأجل الأشياء التي يعتبرها الإنسان خيراً. إن رأي مونتاجيو يختلف في المقام الأول عن رأي هوكنغ في إنه أقل اهتماماً بالعواطف الدينية التقليدية وأكثر عداء لكيان الدين المنظم، وفي المقام الثاني في أنه أكثر اهتماماً بعلم كوني تقي أو نظرية تفسير مجريات عمل الكون. فمن غير المعقول في رأي مونتاجيو أن يكون الكون مليئاً بعلاقات آلية السببية ثم ينشأ «هملت» فيه. بل يجب أن ينظر إلى مجموع الكون وكأنه ذو وعي ودراية. على أساس من هذا المفترض فقط يمكن تفسير ظهور الظواهر العقلية وكيف يجري خلق العناصر الجديدة في الكون. ويعرف هذا الشكل من المثالية باسم البانيبسكزم (Panpsychism) أي (المذهب النفسي الكلي الإحاطة). ويرجع في تاريخه بشكل ما أو بآخر إلى العصور القديمة إلى ذلك الموقف المعروف باسم الهيلوزويزم (Hylozoism) (أي مذهب حيوية المادة). ويدين عدد من الفلاسفة المعاصرين المرموقين بصورة منه وإن لم يدينوا ضرورة بمضموناته الدينية الراهنة. فالله في نظر مونتاجيو هو الكون الحي، حياة تشمل الجميع دون استثناء، وهو بهذا الاعتبار لا متناه. ولكن إرادة الله هي القوة الخلاقة في هذه الحياة، العاملة من أجل الخير والله بهذا المعنى لا متناه، إذ إنّ فيه قوى، لا قوة واحدة، تتصارع مع إرادته. ويضع ي.س. برايتمان (E.S. Brihtman) و ي.و. ليمان (E.W. Lyman) آراء مشابهة لرأي مونتاجيو. وقد يتصور الله، على مذهب ليمان، روحاً كونية خلاقة. وليست هذه الروح لا متناهية بالمعنى التقليدي، ولا هي بالأزلية بمعنى أنها لا زمنية إذ تقع قوة التطور الخلاق ضمن الزمان.

التأويل المثالي للمفهومات الدينية المأثورة: على أساس نظرات كالتي يقول بها مونتاجيو أو ليمان ليس لمسألة الشر المعروفة أي مسوغ، إذ ليس الله كلي القدرة أو لامتناهياً بالمعنى المتداول. وربما كان طريفاً أيضاً أن نلحظ نقاط الاتصال بين هذه الأنظمة الوجدانية ذات الإحاطة الكلية التطورية وبين الديانة التقليدية المأثورة. وقد تبنت هذه الأنظمة بعض توكيدات الدين الجوهرية بعد ترجمتها إلى تعبيرات ذات صبغة فلسفية أوضح. نعم إنّ الله خالق ولكنه لم يبق خالقاً بالمعنى الساذج. والله، فضلاً عن ذلك، إله «شخص» ولكن ليس بمعنى أنه يدري بمصير كل فرد على حدة، بل بمعنى أنه يتجلى بصفات الشخصية. وبهذا الاعتبار فإن الوجدانية الدينية الكلية الإحاطة تنطوي على التشبيه والتجسيم. ويرى مونتاجيو أننا حين نخص الله بصفة (أي بشخصية) من مميزات الإنسان القاصر فذلك لا يعني تهويننا من شأنه بل على العكس من ذلك، «لو كان للكون عقل لكان هذا العقل أكثر شخصانية من عقولنا لا أقل منها، إذ يتمتع أكثر منا بالوحدة وبالعضوية النظامية لا أقل منا.

فلسفة الدين ذات النزعة الطبيعية الإنسانية: جرت في عصرنا محاولتان مرموقتان لسانتيانا وديوي بغية تأويل الديانة على أساس فلسفة طبيعية. يفترض هذا النوع من التأويل أنه يمكن النظر إلى الديانة في ضوء مقياس جديد، تجعل معه منسجمة مع العلم وتستبقي في الوقت نفسه قيمتها التاريخية. ويفترض كل من سانتيانا وديوي فوق هذا أنه إذا استبقي التأويل التقليدي للدين سمح من ثم أن يبقى التناقض بين الدين والعلم قائماً فليس هنالك من سبيل معقول آخر سوى القبول بالعلم على حساب الدين. فكيف يمكن إذن أن نعيد النظر في تأويل الدين؟ نستطيع أن نبدأ بأقدم هاتين النظرتين الطبيعيتين، أعني نظرية سانتيانا.

تأويل سانتيانا للدين: الطريقة الوحيدة في رأي سانتيانا لتجنب الصراع القائم بين الدين والعلم ولإدراك المكانة العامة التي يستطيع الدين أن يحتلها في الحياة الإنسانية هي الإدراك أنّ العلم والدين ليسا بمرميين يستطيعان محاولة

اكتشاف الحقيقة. أو إذا كانا، فعندئذ تكون الحقيقة بمعنيين مختلفين جداً، والأسلوب العلمي وحده يقدر أن يهدينا إلى الحقيقة بالأمور الواقعية وعندئذ لا يبقى للديانة أي شيء يمكن أن تخبرنا به عن طبيعة الكون. وإذا حاولت عملاً كهذا تكون قد انتهت تاريخياً إما إلى علم ممسوخ، وإما إلى خرافة مهذبة. فتأويل سانتيانا على ذلك معارض للفلسفة الدينية المثالية بقد ما هو معارض لمذهب ما فوق الطبيعة المأثور. ولكن إذا كان هذا هو الأمر الذي ينفى عن الدين فما هو الدين؟ الدين في جوهره «شعر»، بالمعنى الذي يحتوي فيه الشعر جميع ما في الحياة الخلقية التخيلية. إنما هو شعر ذو مهمة أخلاقية، وهذه المهمة هي ما يهمنا تعريفها. للكتابات المقدسة الدينية ضرب من القيمة التي للأساطير وللشعائر الدينية، ضرب من القيمة التي للمسرحية لكنها مسرحية تعظم قيمتها بحجة أننا نحن أنفسنا نلعب دوراً فيها. في هذا الرأي، لا يبقى الدين أمراً يحتاج فيه إلى مشاجرة أو صراع. لم يبق من سبب لتصادم الأديان أكثر من السبب الذي تتعارض به القصائد. ليست هناك ديانة «حق» وأخرى «باطلة». وقد تكون ديانة أحسن من أخرى بمعنى أن رمزيتها وشعريتها أغنى وأسمى خلقياً. وإذا ما كان لديانة حقيقة فتلك هي الحقيقة التي تتوافر في جميع الأساطير الشعرية، لا الحقيقة الحرفية، أو الواقعية بل الحقيقة الرمزية، التخيلية أو الخلقية. وهكذا فالعهدان: القديم والجديد ملاحم وأحلام مثل كتابات هوميروس، ودانتي.

إعادة تأويل مفهوم «الله»: ليس «الله» في فلسفة سانتيانا الدينية اسماً لذات واقعية أو لحقيقة واقعة، هو اسم لأعلى مثل إنساني. هو رمز الحقيقة التامة والجمال الكامل والخير الكلي ومثال السعادة. وإذا اختار أحد هذا المذهب تلاشت فكرة الوحدانية (وحدانية الألوهية) ضد التعددية. على أن فلاسفة يونان مثل أفلاطون وأرسطو لا يهتمون، كما يرى سانتيانا، بارتكاب التناقض عندما يتكلمون أحياناً عن «الله» وأحيانا عن «الآلهة» إذ إنهم حينما يتكلمون عن «الآلهة» فإنهم يشيرون إلى مثل إنسانية معينة، فأبولو لديهم رمز

الجمال، وزفس رمز القوة، واثينار رمز الحكمة. وعندما يتكلمون عن «الله» يقصدون الرمز إلى المثل الإنساني الموحد ذي السعادة الكلية والكمال والانسجام. أما تباين التعبير فيخدم عرضاً خلقياً.

مغزى الصلاة: وإذا لم يكن الله «ذاتاً» ذات وجود واقعي كان لا بد من إعادة النظر في الصلاة. فالصلاة بمعناها المتداول دعوة إلى ذات فوق الطبيعة تستخدم استرحاماً أو شكراً على أفعال مرغوب فيها. ويعتبرها سانتيانا بهذا المعنى مشابهة جوهرياً للخرافات والسحر. فهي بكلمات ثانية تضخيم لأحزاننا الفردية وكأنها تستثير عبثاً خالقاً وتستدعيه ليتدخل بقوة المعجزة ويجعل ما يجري من الكون من أجلنا. وهو يحس أن الصلاة أداة نجهد بواسطتها أن نحقق أشياء روحية لا مادية. هي موقف نفساني رمزي نذكر فيه نفوسنا بمثلنا فتوضحها، وفيها يبرز متبلوراً أعز ما لدينا. فيها نعتاد حتمية القوى الطبيعية ونتذكر مواضع قصورنا بالنسبة لهذه القوى. وهي تحثنا على ترويض روحي وموقف تأملي هما، في رأي سانتيانا (متبعاً في ذلك رأي أرسطو) « ذوا ثواب ذاتي» أي إنهما خيران بحد ذاتهما.

التقوى والروحانية والإحسان: على الضوء الجديد الذي يبدو فيه مفهوما الله والصلاة تتخذ المفهومات المأثورة مغزى جديداً. فتتجه التقوى حينئذ لا كالسابق إلى ذات فوق طبيعية بل إلى كون شائع ننشأ فيه وننمو. ويسوغ هده التقوى أن الطبيعة تبعث فينا تلك الاهتمامات التي تجعلنا مسؤولين عن طموحنا إلى مرام ومثل عليا. وتعبر المثل العليا دائماً عن اهتمامات وحوافز طبيعية. وهي ليست قوى سحرية تومىء إلى سلوكنا من مكان قصير في المستقبل، ولا هي مقاييس مطلقة تفرض علينا لتكبح جماح نزواتنا الطبيعية. فالمثل الأعلى هو مثل أعلى لشيء ما. والتقوى هي الحالة النفسية المنطلقة إلى مصدر وجودنا ومثلنا العليا. بيد أن التقوى في حد ذاتها ليست أرفع تعبير عن موقف ديني. فالعرفان بالجميل لمصدر وجودنا، إذا أخذناه على حدة أيمكن أن ينحط إلى ذلة زهدية، لا غائية مستسلمة استسلاماً كلياً. وما يدعوه سانتيانا بالروحي

أسمى تعبير عن الحالة الدينية. ولا تتطلع الروحية إلى مصدر كياننا بل إلى كماله. «فكونك روحانياً معناه أن تعيش متطلعاً إلى مثل أعلى». ولما كان لجميع المثل العليا أساس في الطبيعة، فإن وعيك لاتجاه تلتقي عنده جميع هذه المثل العليا أو المرامي معناه أن تكون موغلاً في التقوى. وليست الروحية مجرد مجاهدة ليتحقق هذا المرمى أو ذاك، بل دراية ووعي لكمال كلي موحد يخدمه بدوره كل من هذه المرامي. «الروحية أشرف من التقوى» إذ إنّ ما يحقق كياننا ويجعله ذا معنى هو وحده ما يمنح قيمة لمصدر ذلك الكيان». وأخيراً يكون الإحسان كما يفهمه سانتيانا، عدالة قد ينساها رجل روحاني، بالرغم من روحانيته أما العدالة فهي الإقرار بأن للمخلوقات الأخرى، للأجناس الأخرى مثلها الغائية، وبأن مثلنا ليست الوحيدة أو المركزية في الطبيعة. الإحسان هو عدالة متخيلة، وهو نظرة شاملة وشعور مع الغير، تنقص غايتنا الدائمة وتضيق بمعزل عنه: وغايتنا الدائمة هي السعادة، ولهذا السبب (أي لعلاقته بالسعادة)، يكون الإحسان جزءاً من الحالة النفسية الدينية الأساسية، ولا يظل مسوغه النهائي غريباً عنا دائماً وأبداً من أجل أمر فوق طبيعي.

مغزى الإطار التاريخي للدين: يصر سانتيانا، وإن رفض المحتوى الفكري أو الفلسفي للدين المأثور، على أن الابقاء على إطاره أو تركيبه أمر ضروري، فلا يمكن أن يكون لنا «دين» ما فحسب، بل يجب أن يكون لنا ديانة خاصة، ديانة تاريخية، سواء أكانت الديانة التي ولدنا فيها أم الديانة التي نتبناها، ونحن نحتاج إلى وسيلة تعتمد عليها رؤيانا الشعرية في النظر إلى المثل الإنساني الأعلى مثلما أننا يجب أن نتكلم لغة معينة كي يقال أننا نتكلم لغة ما. وديانة امرىء ما هي لغته الخليقة والديانة التاريخية هي أفضل الوسائط المطبقة بسبب من تراكم المأثورات فيها تراكماً أغنى طابع ملحمتها وعمقها. ويعتقد سانتيانا أننا إذا تفحصنا ديانة تاريخية معينة نجد أن القيم الموقأ إليها سابقاً كانت ولم تزل موجودة فيها. ولذا لا يعتبر إعادة تأويله ذات أسس تاريخية. فقد اختلط أمر القيم الدينية على الناس، وامتزجت عند بعضهم بالقيم الفلسفية

والعلمية ولازمت، على الأغلب، التأويلات الحرفية. وبنبذه للتأويلات الحرفية يضع تأويلاً ويضع توكيداً جديداً. ويعتقد سانتيانا بأن التوضيح التخيلي للحقيقة الخلقية هو الدين بمعناه الأولي (كما يسميه)، بينما الاعتقاد الحرفي هو الدين بمعناه الثانوي. ويعتقد أنه، في حالة معظم الشخصيات في الدين التاريخي عمل العنصر الأول الأعظم، مع أن هذه الشخصيات نفسها قد تكون اعترفت بمعتقدات حرفية وقد تكون غير واعية لمضمونات سلوكها الديني الخاص. وعندما نتيقن من أنه ليس من مسوغ منطقي للربط التاريخي بين العنصرين الثاني والأول لا تصبح ديانتنا أنقى فحسب، بل يختفي، فوق ذلك، الصراع المأساوي بين الديانات.

«الديانة النهائية»: إنه لمن الطريف أن نلاحظ أن سانتيانا عندما عاد بعد ربع قرن، ليكتب عن الديانة النهائية لم يشدد على خاصية الدين التاريخية، فسمى التقوى احتراماً للقوة الشاملة «قوة الطبيعة بأكملها» بينما امتزجت لديه الروحانية بالإحسان واتسع معناها ليعني حب الخير الشامل، حب مثلنا العليا أو مرامينا الكملية وعبادتها وبالأحرى المثل العليا والمرامي الكمالية لجميع الأشياء الحية. واعتقد سانتيانا أن التوكيد على التقوى أو عبادة القوة الشاملة، يقابل تاريخياً التوكيد الديني عند سبينوزا، بينما تمثل الروحانية أو حب الخير الشامل ديانة سقراط. ولعل سانتيانا إذ قام بهذه المقارنة أخفق في أن يأخذ بعين الاعتبار مضمونات فلسفة سبينوزا. فمع أن التقوى أو التواضع أمر ينبثق بارزاً في اجتهاد سبينوزا الديني، إلا أنه يبدو أن ليس من شك بأن حب الخير الشامل عند سانتيانا هو نتيجة حتمية لهذه الحالة.

طريقة ديوي: أثر سانتيانا في ديوي إلى حد بعيد بفلسفته الدينية، وقد رأى ديوي كما رأى سانتيانا أن النزاع اللازم بين الدين المأثور والعلم استلزم إعادة تأويل الدين. وإذا تذكرنا تمييزه، المعروض سابقاً، بين «الدين» و «التدين» لتفق على أن نفهم بالكلمة الأولى «الديانة المنظمة» «أولياً، الفوق الطبيعية» وبالثانية موقفاً يتطلب التعريف. وهو يتفق مع سانتيانا في أن القيمة الدينية تصبح

قيمة خلقية. ويختلف عنه في أنه نبذ منذ البداية الصلة المتبادلة المزعومة بين متابعة هذه القيمة وإطار الدين التاريخي.

معنيان «للتجربة الدينية»: يشير ديوي إلى أن تعبير «التجربة الدينية» قد يعني شيئين: فالاستعمال العادي للتعبير يعني أن التجربة الدينية ضرب خاص من التجربة كما هي التجربة العلمية أو السياسية أو الخلقية أو الجمالية ويفترض أنها تتميز عن كل من هذه التجارب، كما تتميز كل تجربة منها عن الأخرى. ويفترض في التجربة الدينية أن تقدم لنا بينات عن «الحقائق الدينية» كما تمدنا التجربة العلمية بالشواهد عن الحقائق العلمية. ولكن «التجربة الدينية» في رأي ديوي تعين موقفاً، أي صفة في التجربة الإنسانية قد تختص بأي ضرب من التجربة، علمية كانت أم جمالية أم خلقية، ولا تنطبق على أي نوع خاص من الموضوعات أو أي نوع خاص من المعتقدات. إنها تعين مواقف قد تؤخذ تجاه أي شيء على الإطلاق وأي هدف مرموق أو مثل أعلى مقترح. فهنالك، مثلاً، معتقدات علمية، ولكن ليس ثمة «معتقدات دينية».

معنى «الديني»: يرى ديوي أن الصفة الدينية أو الحال الدينية تدخل إلى تجربتنا حينما ندرك اتجاهاً أساسياً في حياتنا. فنبدأ بتنسيق مختلف الأهداف، التي ننشدها، في ذات منظمة وفي موقف يستمر صامداً رغم التغيرات التي تطرأ على محيطنا. ونستحوذ على نظرة أساسية لهذه الذات من ناحية علاقاتها مع «تلك الوحدة أعني الوحدة الكلية التخيلية التي ندعوها الكون». إن الموقف الديني هو متابعة المثل العليا الموحدة. ولب هذا الموقف هو الروحانية على حد تعبير سانتيانا، «فالموقف الديني يعني، والحالة هذه، شيئاً مرتبطاً بواسطة التخيل بموقف عام»... وهنا لا نحتاج إلا إلى قلب الكلام العادي والقول إن كل ما يجلب نظرة أصيلة حقيقية هو شيء ديني وليس الدين هو الشيء الذي يحدث تلك النظرة.

التصادم بين الدين والقيم الدينية: صحيح أن القيم الدينية قد ربطت، تاريخياً، بالدين. على أن ديوي يرى أن هذا الارتباط ليس غير ضروري فحسب،

إنما قد برهن فعلاً على أنه معاد للنمو الأفضل والأكمل للموقف الديني. فالاعتقاد بعقائد يقينية مثبتة وبقواعد خلقية مثبتة يربط العقل ويقيده إلى نظرة مفروضة عليه فرضاً، ومثل هذا الاعتقاد يهدم ويعطل مزاولة المخيلة الإنسانية لاكتساب نظرة ما. فالنظرة الأصيلة الصحيحة تتطلب حرية في الاستبصار والتحرر. أما عقائد الدين اليقينية الجازمة، فإنها خليقة، إن لم تكن فوق طبيعية بشكل واضح، أن تكون على الأقل ضد النزعة الطبيعية. وهذا يعني أن الصفة الدينية للتجربة ترزح تحت ثقل تلك العقائد من غير موجب. ذلك لأن الموقف الديني هو سعي وراء مثل عليا موحدة. أما المثل الأعلى فهو إمكان يخص أشياء طبيعية ويخصنا ذاتنا باعتبارنا كائنات طبيعية. إنه إمكان للنمو والإنجاز والكمال. ويترتب على ذلك إذن:

«أن مجموعة من المعتقدات والأعمال التي هي بمعزل عن العلاقات المشتركة والطبيعية للجنس البشري، يجب، من حيث درجة نفوذها، أن تضعف وتمتص قوة الإمكانات الكامنة في مثل تلك العلاقات. وهنا يكمن جانب من جوانب انعتاق المتدين من الدين»(1).

الإيمان الديني في مقابل الإيمان الخلقي والذكاء الحر والتقوى الطبيعية: يتطلب الاستحصال على نظرة شاملة ومتابعة الأهداف إخلاصاً. وليس ثمة من معنى في أن نسمي صفة تجريبية ما باسم دينية دون اعتناق مخلص لنظرية دينية. والإخلاص بهذا المعنى هو ما يمكن تسميته بالإيمان. غير أن إيماناً كهذا يناوىء المعنى الاعتيادي للإيمان الذي ينطوي عليه الانتماء إلى الدين المنظم. هذا الإيمان هو مولود الاستقصاء الحر وليس إيماناً بأشياء يحرم علينا تفحصها. إذ إننا نتوصل، بحرية كما قلنا، في نظرة شاملة ثم الحصول عليها بواسطة موقف ديني حقيقي، إلى متابعة مرامينا. فهذا الإيمان إيمان يتولد عن البحث الحر وليس إيماناً بشيء مغلق دون التجربة، هو إيمان بالمعنى الثالث

(1) a common Faith, P.27.

المميز في الفصل الخامس. وفي هذه القرينة يسميه ديوي «الإيمان الخلقي» والاقتناع المتوصل إليه بواسطة الاستقصاء الحر عبر الإدراك، لا على حسابه، هو الاقتناع الأقوى والأدعى إلى التسامي. ويتمثل الذكاء والاستقصاء الحر في الأسلوب العلمي على أحسن وجه.

«ولو اضطررنا إلى التسليم بوجود أسلوب واحد للتأكد من الواقع والحقيقة - ذلك الذي يعبر عنه بكلمة «علمي»، بمعناها الأسمح والأعم - لما استطاع بعدئذ أي اكتشاف في أي فرع للمعرفة والاستقصاء قلقلة الإيمان الذي هو ديني. ويجب أن أصف هذا الإيمان بأنه توحيد النفس عبر الإخلاص لأهداف مثالية متضمنة، تتقدم به إلينا المخيلة وتستجيب له الإرادة الإنسانية وكأنها جديرة بالسيطرة على رغباتنا واختياراتنا».

إن التحرر الفكري والإيمان بالمعنى الموصوف لا يعنيان بتاتاً استثناء التقوى والتواضع، بل بالعكس يعنيانهما مباشرة. وتنبع هذه التقوى من التحقق من أن الطبيعة هي مصدر تنبع منه جميع المثل العليا ومجموعة الشروط والظروف التي لا يمكن أن ينجح أي سعي وراء المقاييس بمعزل عنها. بيد أن ديوي يشدد هنا أيضاً على أن التواضع أمر توصلنا إليه طبيعياً وبحرية وليس بأمر يفرض علينا من فوق بواسطة الخوف أو روادع العقوبات الدينية. ويستحسن في رأيه إطلاق اسم «الله» على العملية التي تتكون من توحد الواقع في الطبيعة مع التكامل الممكن له الذي ندعوه المثالي. فهو يرمز، كما في نص سانتيانا، إلى مطمح الإنسان، إلى وحدة التقوى والروحانية. ويؤكد ديوي أن عنصر الذكاء الحر في القيم الدينية لا يعني أنها تصبح ذات برودة عقلانية وغير عاطفية. فليس الذكاء بشيء مختلف تماماً عن العاطفة «أو شيء متعارض معها». ولذا نستطيع أن نتكلم عن الذكاء المحموم والحمية في متابعة المثل العليا. أما العاطفة التي تثيرها النظرة الدينية الشاملة الصادرة عن الذكاء فإنها صامدة مستقرة، إنها ثمرة التعقل السليم وليست ضلالاً وانحرافاً عنه.

الإيمان المشترك: الخاصة الاجتماعية للموقف الديني: الإيمان الديني

(بالمعنى الحرفي) ثمرة الموقف العلمي. وكمال الموقف العلمي ذاته هو من المثل العليا في موقف ديني. وهدف النجاح غير المحدود في الاستقصاء الإنساني جزء ضروري في نظرة وافية بالغرض. وكما أن الموقف العلمي في الاستقصاء الحر هو جوهرياً تعاوني وعام، هكذا يجب أن يكون الإيمان الديني الذي هن ثمرة الاتصال به. لا يمكن أن يكون للفرد المنعزل نظرة دينية أصيلة. يجب أن تشتمل نظراته الشاملة، على رخاء المجتمع الذي هو جزء لا يتجزأ منه وتعتبر ذلك أحد مثلها العليا. أما تعدد الهيئات الدينية المنظمة كما هي عليه اليوم فإنه أمر يحمل المنازعة والتنافس فيما بينها حتماً ولذلك فإنها جميعها تعمل ضد الشمولية. ولكن ليس من الضروري أن تدوم هذه الحال. فالمبتغى الأعظم للناس هو أن يحتفظوا بحرارة الديانات التاريخية وأن يوجهوها لاتجاه ما فوق الطبيعة بل بالأحرى نحو الرخاء الاجتماعي. أما مثال الأخوة العالمية الشاملة الذي تبشر به الديانة المسيحية فلا ينسجم مع العقيدة المميزة بين الناجين والهالكين - نتيجة لصدور القيم من مصدر فوق طبيعي بدلاً من مصدر طبيعي. لا يمكن أن يحقق القيم والمثل الأساسية الإنسانية إلا المجتمع الإنساني.

«الحالة اللادينية في جوهرها هي تلك التي تعزو المآثر الإنسانية والغائية للإنسان بمعزل عن العالم المادي الفيزيائي وعن رفاقه بني الإنسان. يتوقف نجاحنا على معاونة الطبيعة. الإحساس بكرامة الطبيعة الإنسانية ديني بقدر ما هو الإحساس بالرهبة والاحترام، عندما يستند إلى الإحساس بأن الطبيعة الإنسانية جزء متعاون في كل أكبر. ليست التقوى الطبيعية بالضرورة انصياعاً حتمياً للوقائع الطبيعية أو مثالياً رومنسياً للعالم. قد تقوم على حس عارم بالطبيعة من حيث إنها كل ونحن اجزاء منه، هذا بينما تدرك التقوى أننا اجزاء متميزة بذكاء وغاية، ذات مقدرة على الجهاد بمساعدتهما على توطيد شروط الإنسجام الأعظم - أي رغبتنا الإنسانية القصوى. مثل هذه التقوى عنصر كامن في نظرة عادلة في الحياة. ونحن الذين نعيش اليوم اجزاء من إنسانية تمتد إلى الماضي

السحيق، إنسانية تفاعلت مع الطبيعة. والأشياء الأثمن في مدينتنا ليست من نتاجنا. إنها توجد بفضل أعمال وآلام المجتمع الإنساني المستديم الذي نحن حلقة منه. إننا لمسؤولون عن حماية تراث القيم الذي استلمناه، ونقله وتشريعه وتضخيمه لكي يستلمه أولئك الذين يأتون بعدنا، أقوى، وآمن، وأسهل وصولاً إليه، وأسمح بالمشاركة فيه مما استلمناه نحن هذه هي جميع المقومات لإيمان ديني لا ينحصر بمذهب، أو بطبقة، أو بجنس. لقد كان هذا الإيمان ضمنياً هو إيمان الإنسانية المشترك. ولم يبق سوى توضيحه وجعله نضالياً».

خلاصة

هاهنا، كما في كل مكان، موطن يمكن أن ينتهي عنده عرضنا للمشكلات الفلسفية. والقارىء الذكي سيعتبر نفسه ما يزال عند عتبة الفلسفة فحسب. وحين ناقشنا مقاييس التفكير والأسلوب لمسنا حقل المنطق أو المنهجية. وتعرضنا لدراسة المعرفة «الأبيستيمولوجيا» (Epistemology) التي تشاطر المنطق في أشياء كثيرة. وخضنا دراسة القيمة أو الـ«اكسيولوكيا» (Axiology). وناقشنا القيم الخلقية والجمالية في معرض بحثنا لفلسفة السلوك والأخلاق (Ethics) وفلسفة الفن والجمال (Aesthetics) وخضنا في فلسفة العلم وفي فلسفة-الدين والميثافيزيقية (ما وراء الطبيعة) أو صوغ المميزات الأرحب والأكثر حساسية لجميع التجارب. لم نعرج قط على بعض من ضروب المشكلات، كمشكلات الفلسفة الاجتماعية أو السياسية أو فلسفة التاريخ أو فلسفة القانون مثلاً. وكثيرون هم الفلاسفة الذين لم نأت على ذكرهم. ويجب أن نتذكر أن جميع فروع الفلسفة وثيقة الاتصال بعضها بعض. تفيد اسماؤها فقط للإشارة المناسبة والاستشهاد المناسب، وتبيان إن كانت المسألة متصلة بهذا الميدان أو ذاك وهل السؤال عنها ذو بال إذ الأمر الهام أن المسألة واردة وحسب. وسيطلع القارىء ذو العقل الفلسفي، من الآن وصاعداً على تاريخ الفلسفة وعلى المؤلفات الفلسفية لعصره ليتخذهما أساساً لتفكيره الخاص. سيبدأ بملاحظة التعقيد النسبي حيث ظن الأمر بسيطاً في السابق، والبساطة النسبية فيما سبق أن ظنه معقداً. وفوق كل شيء سينمي تلك العاطفة المنزهة التي يصبح إدراكها، إذا اتخذها أساساً للحكمة، هو المطلب الذي يتمتع بصبغة عملية تطبيقية أكثر من غيره من المطالب.

الفهرس